

UC-NRLF



B 4 452 277



472
ANNALES DU MUSÉE GUIMET

MAY 11 1923

REVUE
DE
L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

MM. RENÉ DUSSAUD & PAUL ALPHANDÉRY

AVEC LE CONCOURS DE

MM. R. BASSET, A. BOUCHÉ-LECLERCQ, J. CAPART, J.-B. CHABOT, FR. CUMONT,
E. DE FAYE, G. FOUCART, A. FOUCHER, COMTE GOBLET D'ALVIELLA, MAURICE
GOGUEL, H. HUBERT, L. LEGER, ISRAËL LÉVI, SYLVAIN LÉVI, AD. LODS, FR. MACLER,
M. MAUSS, A. MEILLET, P. MONCEAUX, ED. MONTET, A. MORET, P. OLTRAMARE,
C. PIEPENBRING, A. RÉBELLIAU, SALOMON REINACH, J. TOUTAIN, A. VAN
GENNEP, ETC.

TOME LXXXVI. N^{os} 1-2. — JUILLET-OCTOBRE 1922.



PARIS

ÉDITIONS ERNEST LEROUX

28, RUE BONAPARTE (VI^e)

1922

SOMMAIRE

R. HERTZ : Le Péché et l'Expiation dans les Sociétés primitives. Introduction et notice par M. MAUSS.

L. MASSIGNON : Ignaz Goldziher (1850-1921).

REVUE DES LIVRES

I. — Analyses et comptes-rendus.

- 1° H. DELACROIX : La Religion et la Foi. (P. Masson-Oursel).
- 2° Le R. P. LAGRANGE : Évangile selon saint Luc. (M. Goguel).
- 3° E. W. LUMMIS : How Luke was written. (M. G.).
- 4° J. DE ZWAAN : Antieke Cultur om en achter het nieuwe Testament. (Fr. Cumont).
- 5° J. DE ZWAAN : Imperialisme van den Oudchristlichen Geest. (Fr. C.).
- 6° HESPÉRIS (Cl. Huart).
- 7° J. BÉDIER, A. JEANROY et F. PICAVET : Histoire des lettres françaises. (P. Alphandéry).
- 8° F. C. CONYBEARE : Russian dissenters. (J. Ebersolt).
- 9° F. HAASE : Die religiöse Psyche des russischen Volkes. (J. E.).
- 10° Chanoine SIFFLET : Les Évêques concordataires du Mans. IV. Monseigneur Bouvier. I. (A. Houtin).

II. — Notices bibliographiques.

- G. CONTENAU. La civilisation assyro-babylonienne. — P. CRUVEILLIER. Les principaux résultats des nouvelles fouilles de Suse. — G. PAPINI. Histoire du Christ. — Baron CARRA DE VAUX. Les Penseurs de l'Islam, t. I. — CH. ANDLER. Nietzsche, sa vie et sa pensée, t. III. Le pessimisme esthétique de Nietzsche. — J. H. LEUBA. The psychological origin and the nature of Religion. — Chanoine PRADET. Catéchisme des convenances religieuses. — E. BARBIER. Histoire populaire de l'Église.

CHRONIQUE

Enseignement de l'Histoire des Religions à Paris. — Congrès d'histoire à Bruxelles en 1923.

Société Ernest Renan :

S. REINACH : *Comparatisme et Pyrrhonisme*.

G. FERRAND : *Le dieu malgache*.

La REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS paraît tous les deux mois, par fascicules in-8° raisin, de 8 à 10 feuilles d'impression.

Prix de l'abonnement annuel :	Paris	45 fr. »
— — —	Départements	47 fr. »
— — —	Etranger	50 fr. »
Un numéro pris au Bureau		10 fr. »

La Revue est purement historique ; elle exclut tout travail présentant un caractère polémique ou dogmatique.

Prière d'adresser tous les ouvrages destinés à la Revue à : la Direction de la Revue de l'Histoire des Religions, aux Editions Ernest Leroux, 28, rue Bonaparte, Paris (VI).

Avis à MM. les Abonnés

Passé le délai de 3 mois, aucune réclamation pour numéros manquants ne sera admise.

REVUE
DE
L'HISTOIRE DES RELIGIONS
TOME QUATRE-VINGT-SIXIÈME

SOCIÉTÉ FRANÇAISE D'IMPRIMERIE ET DE PUBLICITÉ. — ANGERS, 4, RUE GARNIER.
PARIS, 2, RUE MONGE.

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

UNIV. OF
CALIFORNIA

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

MM. RENÉ DUSSAUD & PAUL ALPHANDÉRY

AVEC LE CONCOURS DE

MM. R. BASSET, A. BOUCHÉ-LECLERCQ, J. CAPART, J.-B. CHABOT, FR. CUMONT,
E. DE FAYE, G. FOUCART, A. FOUCHER, COMTE GOBLET D'ALVIELLA, MAURICE
GOGUEL, H. HUBERT, L. LEGER, ISRAËL LÉVI, SYLVAIN LÉVI, AD. LODS, FR. MACLER,
M. MAUSS, A. MEILLET, P. MONCEAUX, ED. MONTET, A. MORET, P. OLTRAMARE,
C. PIEPENBRING, A. RÉBELLIAU, SALOMON REINACH, J. TOUTAIN, A. VAN
GENNEP, ETC.

QUARANTE-TROISIÈME ANNÉE

TOME QUATRE-VINGT-SIXIÈME



PARIS

ÉDITIONS ERNEST LEROUX

28, RUE BONAPARTE (VI^e)

1922

TO WHOM IT MAY CONCERN:

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME QUATRE-VINGT-SIXIÈME

ARTICLES DE FOND

	Pages.
<i>R. Hertz</i> : Le Péché et l'Expiation dans les Sociétés primitives. — Introduction et notice par <i>M. MAUSS</i>	1
<i>L. Mussignon</i> : Ignace Goldziher (1850-1924)	61
<i>Ch. Picard</i> : Les dieux de la colonie de Philippiens vers le I ^{er} siècle de notre ère d'après les ex-voto rupestres	117
<i>Fr. Cumont</i> : Alexandre d'Abonotichos et le néo-pythagorisme	202

REVUE DES LIVRES

I. — Analyses et comptes-rendus.

<i>Bédier (J.), A. Jeanroy et F. Picavet</i> . Histoire des Lettres françaises (<i>P. Alphanéry</i>)	87
<i>Bible du Centenaire (A. Wautier d'Aygalliers)</i>	229
<i>Calonne-Beaufait (A. de)</i> . Azande (<i>M. Delafosse</i>)	227
<i>Clercq (P.-L. de)</i> . Grammaire du Kiyombe (<i>M. Delafosse</i>)	224
<i>Conybeare (F.-C.)</i> . Russian Dissenters (<i>J. Ebersolt</i>)	92
<i>Delacroix (H.)</i> . La Religion et la Foi (<i>P. Masson-Oursel</i>)	73
<i>Dussaud (R.)</i> . Les origines cananéennes du sacrifice israélite (<i>Ad. Lods</i>) .	237
<i>Guignebert (Ch.)</i> . Le problème religieux dans la France d'aujourd'hui (<i>A. Houtin</i>)	246
<i>Hesperis (Cl. Huart)</i>	86
<i>Haase (F.)</i> . Die religiöse Psyche des russischen Volkes (<i>J. Ebersolt</i>) .	92
<i>Lagae (C.-R.)</i> . La langue des Azande (<i>M. Delafosse</i>)	224
<i>Lagrange (Le R. P.)</i> . Evangile selon S. Luc. (<i>M. Goguel</i>)	76
<i>Longuet (A.)</i> . L'origine commune des religions (<i>R. Kreglinger</i>)	211
<i>Lummis (E. W.)</i> . How Luke was written (<i>M. Goguel</i>)	82
<i>Petazzoni (R.)</i> . Dio, formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni (<i>R. Kreglinger</i>)	215
<i>Rébelliau (A.)</i> . Le fait religieux dans la France contemporaine (<i>A. Houtin</i>)	246
<i>Sifflet (Chanoine)</i> . Les Evêques concordataires du Mans. IV. Mgr Bou- vier (<i>A. Houtin</i>)	94
<i>Tanghe (P.-B.)</i> . De Slang bij de Ngbandi (<i>M. Delafosse</i>)	219



TABLE DES MATIÈRES

280

	Pages.
<i>Van Wing (P.)</i> . Etudes Bakongo (<i>M. Delafosse</i>)	220
<i>Van Wing (P.)</i> De geheime Sekte van't Kimpassi (<i>M. Delafosse</i>) . .	228
<i>Zwaan (J. de)</i> . Antieke Culture om en achter het Nieuwe Testament (<i>Fr. Cumont</i>)	84
<i>Zwaan (D. de)</i> . Imperialisme van den Oudchristlichen Geest (<i>Fr. Cu-</i> <i>mont</i>)	84

II. — *Notices bibliographiques.*

<i>Almanach catholique français pour 1923 (A. Houtin)</i>	254
<i>Andler (Ch.)</i> . Nietzsche, sa vie et sa pensée. T. III (<i>P. Alphandéry</i>). .	99
<i>Barbier (E.)</i> . Histoire populaire de l'Église (<i>A. Houtin</i>).	101
<i>Berlier (P.)</i> Les Amis oubliés de Port-Royal (<i>A. Houtin</i>)	253
<i>Carra de Vaux (Baron)</i> . Les Penseurs de l'Islam I. (<i>Cl. Huart</i>) . . .	98
<i>Contenau (G.)</i> . La civilisation assyro-babylonienne (<i>L. Delaporte</i>) . .	96
<i>Cruveilhier (P.)</i> . Les principaux résultats des nouvelles fouilles de Suse (<i>L. Delaporte</i>)	96
<i>Drews (A.)</i> . Das Markus-Evangelium als Zeugnis gegen Geschichtlich- keit Jesu (<i>A. Houtin</i>)	250
<i>Frazer (J.-G.)</i> . The Golden Bough (<i>A. Houtin</i>)	250
<i>Garçon (M.)</i> . Les procès de sorcellerie (<i>P. Alphandéry</i>).	253
<i>Guidi (I.)</i> . La chiesa abissina (<i>R. Basset</i>)	250
<i>Leuba (J.-N.)</i> . The psychological origin and the nature of Religion (<i>A. Houtin</i>)	100
<i>Montessus de Ballore (D.)</i> . Index generalis (<i>P. Alphandéry</i>).	254
<i>Papini (G.)</i> . Histoire du Christ (<i>M. Goguel</i>)	97
<i>Pradet (Chanoine)</i> . Catéchisme des convenances religieuses (<i>A. Houtin</i>). .	101
<i>Rojdestvensky (O.)</i> . Le culte de saint Michel et le Moyen âge latin (<i>P. Alphandéry</i>)	251
<i>Sabatier (P.)</i> . Conclusion au Tome II qui peut servir de préface au Tome III (<i>P. Alphandéry</i>)	252

CHRONIQUES par MM. *R. Dussaud* et *P. Alphandéry*.*Enseignement de l'Histoire des Religions à Paris en 1922-1923 :*

Facultés et Écoles, p. 102; Conférences du Musée Guimet, p. 235.

Congrès : Congrès international des Sciences historiques à Bruxelles,
p. 105; Congrès international de l'Histoire des Religions à Paris, p. 256.Société Ernest Renan : S. Reinach, *Comparatisme et pyrrhonisme*, p. 106 ;
G. Ferrand, *Le dieu malgache*, p. 115; F. Sartiaux, *L'histoire des Religions et
la genèse de la Métaphysique*, p. 258.

Le Gérant : F. GAULTIER.

Société Française d'Imprimerie et de Publicité. — Angers, 4, rue Garnier.
Paris, 2, rue Monge.

LE PÉCHÉ ET L'EXPIATION

DANS LES SOCIÉTÉS PRIMITIVES

INTRODUCTION

NOTE DE L'ÉDITEUR

Robert Hertz, tué à la tête de sa section, à l'attaque inutile et sanglante de Marchéville, le 13 avril 1915, laisse inachevée une œuvre considérable.

Il n'a pas été possible jusqu'ici de communiquer au public ce qui reste du travail gigantesque qu'avait fourni ce jeune homme de trente-cinq ans. Mais il n'est pas trop tard. Nos sciences avancent si lentement; elles sont si vastes et si neuves; nos écoles sont si pauvres en travailleurs forts et d'avenir; nous en avons tant perdu qui donnaient tant d'espérances; et, d'autre part, Hertz était déjà allé si loin, si en avance sur son temps, que tout ce qu'il a fait garde encore une fraîcheur, une originalité aussi grande qu'au premier jour. Même on peut dire que la valeur s'en accroît. Car le temps, au lieu d'infirmier, de démoder ses méthodes, ses études directrices, ses façons de s'exprimer, les confirme et les acclimate chaque jour davantage. Elles entrent dans la sphère sereine du classique et de l'acquis. Nul ne conteste encore les résultats positifs auxquels Hertz était parvenu dans deux Mémoires fameux : sa *Représentation collective de la Mort*, sa *Prééminence de la main droite*.

..

Nous publierons un recueil de ses œuvres imprimées, et une thèse importante de mythologie grecque et comparée qu'il laissa en une première rédaction continue.

Mais bien que ces impressions doivent occuper deux des volumes

de la *Collection des Travaux de l'Année sociologique*, elles ne donneront qu'une idée imparfaite de l'œuvre entreprise. L'œuvre réalisée, pour considérable qu'elle soit, n'est qu'une partie de celle que Robert Hertz avait déjà commencée : ce sont d'une part des ouvrages de mythologie et de folklore qui sont des travaux de délassement, d'occasion, pourrait on dire ; de l'autre, des travaux préparatoires. En particulier ses deux Mémoires sont, au fond, des *excerpta*, des *addenda* d'un ouvrage de plus grande envergure. Car ce sont deux études de l'impureté funéraire et de l'impureté du côté gauche ; et elles sont des à-côté de l'étude totale de l'impureté en général.

..

C'était ici le centre des préoccupations de R. Hertz. Il avait choisi comme sujet de recherches et de réflexion le « Péché et l'Expiation ».

Témoin de ses débuts, je puis à peu près décrire les raisons pour lesquelles il l'entreprit. Dans les pages qui suivent, il expose lui-même les justifications historiques et rationnelles du problème. Mais il est intéressant de montrer quelle vie intérieure intense se cache sous ce bel exposé didactique.

Hertz, dans ses années d'École Normale Supérieure, hésita longtemps entre la sociologie pure et, à l'intérieur de celle-ci, entre la sociologie religieuse ou la sociologie économique — d'une part — la morale et la politique de l'autre. Au fond, pendant toute sa vie si courte mais si pleine, il ne choisit jamais. De ses tendances morales, il reste sa collaboration à l'œuvre posthume de Raub, et surtout son admirable brochure sur le *Problème de la dépopulation*. Il aima toujours à enseigner : l'éducation morale, et l'enseignement en général furent des joies pour lui. Ses années de professeur de philosophie, au Lycée, à Douai, furent heureuses et fécondes. De son goût pour la pratique et la réalisation, résultèrent la fondation et l'administration des *Cahiers du Socialiste*.

Cependant dès l'année qui suivit son agrégation, Hertz précisait ses sujets de travaux. Il optait pour les questions où le moral joute le religieux. Et comme il n'était ni sans humour et fantaisie — ni sans une certaine teinte de pessimisme, — il se donna la préoccupation de comprendre précisément les côtés sombres et sinistres de la men-

talité humaine. A cette époque il définit son champ d'études. D'abord ce qui l'intéressait c'était de savoir comment l'homme « revient à la lumière et à la paix, par la pénitence et le pardon » Le « mystère du pardon », comme il écrit dans une note, l'intriguait. La « révocation du passé, l'anéantissement absolu d'une chose réelle » est en effet, comme il l'écrit ailleurs, « un paradoxe et le sophisme ne disparaît que si on pose la question ainsi : Comment et pourquoi la société efface-t-elle le péché et le crime ? Comment et pourquoi oublie-t-elle » ? Tel fut le programme de Hertz. Un peu sous l'influence de Durkheim, beaucoup par justesse d'esprit, par logique, par profonde méditation, il le précisait de plus en plus en même temps qu'il le généralisait. Les notions de pardon et de pénitence ne sont en effet que des cas assez rares, des formes de mécanismes mentaux, d'idées morales et religieuses plus générales. Ce sont des espèces d'expiation. Et comme l'expiation n'existe que par rapport au péché, il se donna pour tâche de comprendre l'un et l'autre, et il étendit encore son domaine. Le « Péché et l'Expiation », voilà le sujet qu'il choisit définitivement.

Alors il se livra, en 1904-1905, et en 1905-1906 à de fiévreuses recherches. Installé à Londres, au British Museum, tous les jours, régulièrement, dans de longues séances, il fourrageait dans tous les livres et dans toutes les civilisations pour déterminer, par expérience, dans quelles sociétés il trouverait les faits les meilleurs et les plus typiques. Ce furent des journées de travail, et — Alice Robert Hertz nous le dit — lorsqu'il avait trouvé de nouvelles idées, de nouveaux faits, de nouvelles pistes, de nouvelles connexions, — ce furent des journées d'ivresse. Il en eut de telles lorsqu'il constata, lui premier, la réalité et la généralité, l'universalité du double enterrement, le temps rythmé dans l'expulsion du malheur funéraire. De nombreuses notes, admirablement rédigées souvent, correspondent à ces jours, à ces soirées de féconde idéation. — Nous ne pouvons ici en donner idée.

..

De cette œuvre, les matériaux sont donc là, à pied d'œuvre. D'énormes fichiers pleins, tout un dossier de fragments, de brouillons. Mais le poids de ce matériel et de ces idées pesa malheureuse-

ment sur les dernières années de Hertz. Le plan était trop grave et trop vaste. Qu'on songe qu'il avait à ce propos, étudié de façon approfondie et le dogme et la liturgie pénitentielles chrétiennes du III^e au VI^e siècle ; et les systèmes piaculaires sémitique / et classique ; et surtout, sans secours, dans les textes mêmes en Maori, toutes les religions polynésiennes où se trouvent en effet des faits typiques dont la découverte l'enchantait. En somme tous les faits étaient, dès 1912, rassemblés, commentés, élaborés. Toutes les idées étaient là. Mais il recula devant l'ennui d'un long travail de rédaction et devant quelques difficultés théoriques qui nécessitaient un effort de méditation moins joyeux que le plaisir de la découverte. Nous avons tous connu de ces états d'âme. Il eut un certain moment d'écœurement. Alors, lui qui écrit que « de toutes ces études se dégage une leçon de vaillance et de lutte » ne se laissa pas abattre. C'est à ce moment que, pour s'amuser, se distraire, relever cette oppression d'une trop grande œuvre, il écrivit et publia son charmant *Saint Besse*, écrivit son *Mythe d'Athéna* que nous publions. En 1914 tout était fini. Il allait se remettre à son œuvre, « rafraîchi par l'effort » ; mais ce fut la guerre et il ne revint pas.

..

On trouve ici la seule partie de son ouvrage sur le *Péché et l'Expiation* où il ait atteint une forme à peu près définitive. C'est l'Introduction. Elle n'est pas terminée. Elle devait se composer de quatre parties. Trois sont complètes. La quatrième, *Définition du sujet*, n'est rédigée qu'à moitié, et ne comprend en somme que la définition du péché, non pas celle de l'expiation.

Nous comblerons cette lacune, à la fin de cette publication, grâce au texte d'une leçon que Hertz professa en 1909 à l'École des Hautes Etudes.

Nous avons d'autre part réussi à retrouver un certain nombre des notes qu'il eût certainement ajoutées à ces chapitres. Malheureusement nous n'avons pas réussi à retrouver tous les textes auxquels il fait allusion. Et s'il y a des erreurs, elles sont de nous. Titres et notes sont de nous. Nous donnons en manière de conclusion quelques indications sur le plan du livre qui devait suivre, et sur les résultats auxquels Robert Hertz était parvenu.

Marcel MAUSS.

INTRODUCTION

I

[Le Pardon des péchés dans le Chistianisme.]

Deux événements dominant et contiennent, selon le christianisme, toute l'histoire du monde et de l'humanité : le péché du premier homme et la Passion rédemptrice du Christ. En contrevenant à la défense divine, Adam s'est séparé de Dieu; il a détruit sa propre sainteté et sa béatitude; il s'est perdu lui-même et tous ses descendants avec lui : œuvre de mort, qui ne pouvait être abolie que par un homme-dieu. Par son obéissance parfaite, par le sacrifice douloureux de sa chair, par l'effusion de son sang divin, Jésus a réparé le monde que le péché avait troublé; il a réconcilié le créateur et la créature; en triomphant de la mort, il a apporté à tous les hommes la promesse du salut.

Ces deux faits historiques révèlent à l'homme le mystère de sa double nature : il est essentiellement un pécheur, mais un pécheur racheté. Du seul fait de sa naissance et par la continuité de la chair, il participe à la corruption d'Adam : lié par le péché, il est voué à la mort. Mais, du seul fait du baptême qui le fait renaître en Jésus-Christ, il participe à l'innocence immaculée et à l'éternité bienheureuse de Dieu. Dès lors, la grande affaire du Chrétien est de conserver et de fortifier ce précieux caractère que lui a conféré le baptême; surtout, il doit se garder de le ruiner en commettant à son tour de ces actions maudites qu'on appelle des péchés.

Par malheur, le baptême ne consomme pas d'un coup la régénération définitive du fidèle, qui le ferait entrer immédiatement dans la gloire : aussi longtemps que dure l'existence charnelle, le « vieil homme » survit dans l'enfant adoptif de Dieu et le condamne à pécher encore. Mais, par l'effet de la grâce divine, le péché du Chrétien a perdu cette fatalité de mort

qu'il possédait avant le Christ : il peut toujours être expié, pourvu que le pécheur veuille obtenir de Dieu son pardon et pourvu qu'il s'y prenne comme il faut. La pénitence, dont l'Église a fait un sacrement est comme un second baptême, indéfiniment répété ; elle seule rend à l'âme, souillée par le péché, cette pureté intérieure sans laquelle nul ne peut ni prétendre au salut ni communier sans danger. Ainsi, le grand drame cosmique recommence perpétuellement dans la vie de l'Église et dans celle de chaque fidèle : renouvelant sans cesse la faute d'Adam, l'homme, doit sans cesse, selon ses forces, reproduire pour lui-même la Passion réparatrice du Christ. Même après l'expiation totale du Calvaire, l'expiation individuelle reste la loi d'une humanité corrompue, pour qui le pardon divin des péchés constitue la première des grâces, la condition de toutes les autres.

Telles sont, réduites à l'essentiel, les idées qui dominent la conscience et la conduite chrétiennes. Certes, ces idées ont été exposées, au cours des siècles, de bien des manières différentes ; quand il s'est agi de les exprimer en un langage acceptable à la raison, de les expliquer et de les justifier, les théologiens se sont divisés en écoles et leurs disputes ne sont pas closes. De même, les modes de la pénitence diffèrent grandement suivant les époques et suivant les Églises. Et enfin, la valeur attribuée au péché et au pardon varie beaucoup selon le caractère et l'humeur des diverses communautés chrétiennes et même selon l'âge et le tempérament particulier de chaque fidèle. Il n'en est pas moins vrai que le christianisme dans son ensemble peut être envisagé comme une tentative grandiose faite par l'homme pour penser sa nature, son devoir et sa destinée en termes de péché et d'expiation. Supposons qu'il existe quelque part un esprit à qui ces deux notions soient complètement étrangères : cet esprit serait hors d'état, non seulement d'accepter avec intelligence, mais même de concevoir les croyances chrétiennes les plus fondamentales.

Pour un grand nombre de nos contemporains, une semblable hypothèse est entièrement gratuite. Les idées du péché et de l'expiation sont tellement diffuses dans l'atmosphère spirituelle que respirent les peuples chrétiens qu'elles apparaissent à beaucoup comme indépendantes d'une religion historiquement déterminée et comme liées à la constitution même de la conscience humaine. Que certaines actions illicites soient comme chargées d'une malédiction effroyable dont l'effet peut dépasser infiniment l'auteur direct de la transgression ; qu'une malédiction de cet ordre soit inhérente à la nature de l'homme laissé à lui-même et à l'assouvissement de ses désirs les plus instinctifs ; — que cette malédiction puisse et doive être levée par des actes diamétralement opposés au péché et caractérisés surtout par l'humilité et la souffrance ; — que ces actes expiatoires possèdent une efficacité et une valeur infinies et manifestent éminemment le principe surnaturel et divin qui est dans l'homme : toutes ces propositions rencontrent chez la plupart d'entre nous une adhésion aussi spontanée et aussi sûre que si elles étaient des vérités évidentes. Aussi les retrouve-t-on souvent, utilisées comme thèmes d'inspiration, dans les œuvres des romanciers et des dramaturges et même dans les écrits des philosophes les plus critiques, qui s'en servent comme de données sans s'attarder à en rendre compte.

Pourtant, dans ce concert longtemps unanime, des voix discordantes, de plus en plus nombreuses, se font entendre. Suivant Nietzsche, par exemple, le péché est une invention spécifiquement chrétienne, à laquelle ne correspond aucune réalité objective. Le péché n'a pas de place dans une nature soumise au déterminisme, où tout est vide de sens et de valeur. C'est l'imagination malsaine d'hommes dégénérés et impuissants à vivre qui s'est servie du péché pour souiller l'innocence de l'être et pour justifier leur haine de la vie. Seuls, des raisonnements sophistiqués ou des hallucinations délirantes peuvent prêter à quelque pauvre action morale une efficacité ou physique ou surnaturelle. Dieu n'a pas eu besoin de se faire homme pour

expier des péchés inexistants ; mais plutôt le péché a été créé ou magnifié par des disciples anxieux de trouver une signification divine au supplice infamant de leur maître. Quant à l'ascétisme pénitentiel, il n'a d'effet réel que sur l'organisme même du pénitent : la torture qu'il s'inflige ranime sa sensibilité émoussée et lui redonne une sorte de goût à la vie, qu'il interprète fantastiquement comme une certitude de salut. Les prêtres sont, avant tout, des psychiatres qui entretiennent cruellement l'état morbide de leurs fidèles et ne le soulagent que pour mieux servir leur violent appétit de domination. Ainsi, toutes nos idées sur le péché et sur l'expiation, toute cette orgie sanglante d'une humanité acharnée contre elle-même ne seraient que les produits d'un cauchemar affreux, près de vingt fois séculaire, dont l'Europe commence à peine, et difficilement, à s'éveiller¹.

Contre ces affirmations sacrilèges la foi proteste avec horreur. C'est Dieu même qui, dictant à l'homme ses commandements et ses défenses, lui a révélé la nature et les conséquences du péché. C'est Dieu même qui, sacrifiant la chair qu'il avait assumée pour le salut des hommes, leur a annoncé la bonne nouvelle de la rédemption. Mais l'appel à la révélation divine atteste simplement le caractère sacré que la conscience des croyants prête aux idées du péché et de l'expiation ; il ne saurait arrêter une recherche résolue à traiter toutes les croyances et toutes les pratiques religieuses comme des faits humains et à essayer d'en rendre compte rationnellement. Le problème est donc posé, que cela nous plaise ou non. Quand

1) Les textes les plus importants de Nietzsche auxquels H. fait allusion et qu'il avait rassemblés sont *Götzen-dämmerung*, Die vier grossen Irrthümer § 4, sqq. *Werke*, VIII ; et surtout, *Umwertung aller Werthe*, Der Antichrist, § 15. *Werke*, VIII, p. 245, sq. en particulier p. 282, cf. p. 313. — H. eût, sans doute dans sa note, discute la théorie complète de Nietzsche car il les rapproche dans un dossier des passages, *Menschliches allzumenschliches* III, § 124. *Werke* II, p. 131 sq., p. 140, où Nietzsche décrit les formes normales de la religion et les interprète par une psychologie individualiste [M.].

l'homme se définit lui-même, essentiellement, comme un pécheur racheté, quand il fait consister surtout son devoir à fuir les péchés ou à expier ceux qu'il n'a pu s'empêcher de commettre, atteint-il par ces formules, comme il le croit, les réalités les plus profondes de son être métaphysique et moral ou bien est-il le jouet des ombres illusions avec lesquelles, depuis des siècles il s'amuse à se navrer ?

Mais peut-être entre ces deux conceptions extrêmes y a-t-il place pour une solution moyenne, également satisfaisante pour la foi et pour la raison

II

[Critique de l'Interprétation rationaliste.]

Aux yeux de beaucoup de chrétiens éclairés et des théologiens qui se font leurs interprètes, les notions du péché et de l'expiation ne présentent rien de trouble, rien de mystérieux ; rien qui puisse choquer la raison ou la moralité humaines. Ce sont des données simples et immédiates de la conscience, dont l'expérience la plus familière nous offre une illustration concrète.

C'est Jésus lui-même qui dans la Parabole de l'enfant prodigue, nous a montré la source pure et toujours vive d'où jaillissent ces notions. Quand un père aimant et bon voit son fils décevoir son attente et dévier misérablement de la voie droite qu'il lui a tracée, comment n'éprouverait-il pas une peine immense et comment son amour trompé ne se tournerait-il pas en une sainte colère ? Et le fils, une fois l'ivresse du plaisir dissipée, quand il revient à lui-même, c'est pour constater que, par sa faute, les relations d'affectueuse intimité qui l'unissaient à son père ont pris fin : il a, de ses propres mains, élevé la barrière qui désormais le sépare de celui à qui il doit tout, de celui qu'il aime et respecte le plus. En vain voudrait-il s'endurcir : sa piété filiale réveillée ne lui laisse pas de repos ; il est obsédé par l'image de son père, irrité et souffrant à cause de

lui. Bientôt le sentiment de sa dégradation et de sa solitude morale lui devient intolérable, il n'a plus qu'une idée, qui est de réparer à tout prix le mal dont il est l'auteur et de rentrer en grâce auprès de son père. Oublieux de tout amour-propre, il va s'offrir lui-même au châtiment qu'il sait avoir mérité, le cœur rempli par l'humble regret du passé, par la confiance dans la bonté de son père et par l'espérance fervente d'un avenir meilleur. Comment la colère du père résisterait-elle à cette démarche suppliante? Puisque son fils lui revient, il ne voit plus le coupable, il retrouve son enfant et il l'accueille dans ses bras. Le repentir sincère du fils, le pardon définitif du père ont comme aboli la faute et rétabli la paix, l'amour et le bonheur.

Cette histoire ancienne et toujours jeune nous découvre pour ainsi dire la substance spirituelle du péché et de l'expiation ; car c'est la même loi qui règle les rapports des enfants avec leurs parents et du croyant avec Dieu. Sans doute, le Père céleste est un père souverainement puissant infiniment aimant, parfaitement bon et nos rapports avec lui revêtent, par suite, un caractère auguste et surhumain; mais la transcendance de Dieu, si elle augmente dans des proportions illimitées la gravité de nos offenses et la profondeur de sa miséricorde, n'en change pas la nature. Le péché est essentiellement l'acte de la créature qui, au mépris de la piété filiale, accomplit sa volonté propre et non la volonté du Père; fermant son cœur à l'amour de Dieu, le pécheur oblige Dieu à le repousser loin de lui et à l'abandonner à sa misère. L'expiation est essentiellement une conversion intérieure, un retour du pécheur à l'amour de Dieu, qui se manifeste par la souffrance volontairement acceptée et par un humble appel à la miséricorde divine. A la contrition sincère Dieu répond par le pardon des péchés, qui libère le pénitent de son angoisse et qui lui rend cette paix et cette assurance joyeuse dont sont animés les enfants de Dieu. Telle est la leçon toute spirituelle que les prophètes et Jésus ont enseignée au monde, non seulement par leur prédication, mais par la vertu plus sûre de l'exemple. S'il est vrai que le Christ nous

saue du péché, ce n'est pas parce qu'il aurait accompli jadis à notre intention un sacrifice propitiatoire merveilleusement efficace, ce n'est pas non plus parce qu'il aurait désarmé la juste colère de Dieu au moyen d'une opération juridique ingénieuse ; mais, de même que toute souffrance endurée par un juste pour le bien de l'humanité, le souvenir éternel de cette mort sublime continue d'agir dans les cœur des hommes, éveillant en eux le repentir, leur communiquant une énergie salutaire, exerçant sur tous la contagion bienfaisante de l'abnégation totale et de l'amour. Il n'y a rien dans toute cette doctrine qui ne soit rationnel et presque évident et personne sans doute n'aurait jamais songé à la contester, si ces vérités spirituelles n'avaient été au cours des siècles travesties par les métaphores grossières qui devaient les exprimer, obscurcies par un épais ritualisme d'origine et d'essence païennes, et enfin compromises par le parti qu'a su en tirer l'ambition de l'Église. Mais une théologie critique peut, en s'aidant de l'histoire, faire le départ entre les pures notions religieuses, qui sont éternelles, les superfétations matérielles, qui sont contingentes et caduques ; elle nous montre, en particulier dans le péché et dans l'expiation une « réalité morale » indépendante de toute « fiction juridique » et de toute « magie sacerdotale »¹.

Ainsi, le péché et le pardon forment les deux moments extrêmes d'un drame intime, où n'interviennent que deux acteurs, Dieu et le pécheur. Toute l'action se déroule entre ces deux êtres, seuls face à face, et mus par les sentiments les plus généreux et les plus profonds du cœur humain, sans qu'aucune contrainte, sans qu'aucune suggestion du dehors vienne troubler le jeu libre et naturel de leurs spontanités.

¹) Hertz, cite dans le texte d'une leçon, le livre d'Auguste Sabatier, *Doctrine de l'expiation*, qui est évidemment résumé ici. Il en rapproche l'inspiration originale de *l'Histoire de la Confession* de H. C. Lea. La même théologie et la même exégèse a été appliquée par des théologiens Américains protestants. V. Burton, J. M. P. Smith, et B. Smith, *Biblical Ideas of Atonement. Their History and Significance*, 1909. [M.]

Que le refus de l'amour filial entraîne comme une éclipse de l'amour paternel, que le sentiment de son abandon mérité devienne bientôt intolérable au coupable; qu'à l'humble retour du fils soumis réponde aussitôt l'accueil pitoyable du père; enfin, que le spectacle d'une souffrance volontairement endurée par un homme de bien, produise chez tous ceux qui en sont les témoins une émotion puissante et moralement bienfaisante ce sont là des vérités d'expérience dont une psychologie élémentaire doit pouvoir rendre compte. En tous cas, on chercherait en vain dans cette histoire pathétique qui ne contient rien de matériel, de tout fait ou de mécanique, l'ombre d'une superstition dont la raison ou la moralité du plus moderne des hommes pût prendre ombrage.

Dans la mesure où cette théorie se propose pour but l'apologie d'un certain type de christianisme ou l'édification des fidèles, elle échappe à notre appréciation. Qu'une « théologie nouvelle » entreprenne d'infuser une vie plus jeune à celles des idées chrétiennes traditionnelles qui lui paraissent « essentielles », en les accommodant aux tendances maîtresses de ce temps, c'est un dessein parfaitement légitime et qui pourrait s'autoriser de nombreux précédents historiques. Tout au plus pourrait-on contester les chances de succès d'une pareille entreprise en constatant quelles résistances elle rencontre aussi bien chez les rationalistes non croyants que chez les théologiens orthodoxes.

Mais les penseurs libéraux ne se bornent pas à proposer à notre croyance un christianisme épuré et raffiné ; ils entendent faire œuvre de science et nous enseigner, en particulier, l'origine première et la signification véritable des notions du péché et de l'expiation. C'est cette prétention théorique qui est difficilement admissible. De quel droit, au nom de quel principe, les nouveaux théologiens opèrent-ils une sélection parmi les éléments complexes que l'expérience religieuse leur présente et attribuent-ils aux uns une réalité essen-

tielle et permanente, tandis que les autres sont rejetés d'emblée comme fictifs, adventices et superstitieux? Est-ce parce que les premiers seuls satisfont à nos exigences intellectuelles et morales d'aujourd'hui? Mais c'est là manifestement prendre notre désir actuel et peut-être passager pour mesure de la réalité. Parce qu'il plaît à quelques chrétiens éclairés que la religion soit dans son fond une morale pure et raisonnable, il ne s'ensuit pas que tous les faits religieux, présents ou passés, qui ne cadrent pas avec cette conception, doivent être considérés comme des survivances ou comme des déformations païennes de la vérité spirituelle. Dira-t-on qu'on ne fait que revenir à la pure doctrine des prophètes, de Jésus et des apôtres, qui tous ont professé « la religion de l'esprit »? Acceptons cette interprétation historique, pourtant contestable. Mais le prophétisme et la prédication évangélique ne sont pas un premier commencement; par les représentations qu'ils mettent en œuvre, ils plongent de toute part dans la religion établie et dans le ritualisme même contre lequel ils réagissent. Il est très vrai qu'à une certaine époque du développement judéo-chrétien, des novateurs ont cherché à rajeunir et à vivifier les croyances et les émotions traditionnelles en les transposant dans la langue des sentiments humains les plus intimes et les plus personnels. Mais rien ne nous autorise à voir dans cette transposition lyrique le texte primitif de la religion véritable, débarrassé de toutes gloses. Attribuer une valeur singulière et essentielle à une phase passagère de l'évolution ou à certaines manifestations en somme exceptionnelles du sentiment religieux, simplement parce qu'elles concordent avec nos préférences propres, c'est trancher le débat par une affirmation toute subjective ou par un acte de foi; ce n'est pas faire œuvre de raison.

Est-il sûr d'ailleurs que cette interprétation du péché et de l'expiation ne fassent intervenir que des données simples et transparentes? On nous décrit la détresse du fils qui, par l'offense, a mérité la colère de son père. Mais cette détresse

provient-elle exclusivement du réveil de l'amour filial ? Ne s'y mêle-t-il pas plus ou moins obscurément des sentiments et des croyances plus complexes ? Peut-être le fils a-t-il été habitué, dès l'enfance, à considérer son père comme un être supérieur, investi d'une majesté redoutable qui ne doit à aucun prix être violée ; peut-être enfin sait-il déjà que la malédiction d'un parent offensé, est douée d'une efficacité terrible ? — On nous raconte ensuite l'humble retour du fils, et l'accueil indulgent du père, et la réconciliation joyeuse qui clôt le drame et renouvelle le bonheur domestique. Mais ces démarches, sont-elles suffisamment expliquées si on les considère comme des mouvements naturels du cœur humain ? Ne conviendrait-il pas, ici encore, d'admettre au moins la possibilité d'éléments d'un autre ordre ? Si le fils va de lui-même s'offrir à la colère qui le menace, c'est peut-être parce qu'il a appris que le meilleur moyen de désarmer cette colère est de s'en remettre à la grâce de l'être offensé et de l'amener à la pitié par un repentir sincère, par l'aveu de la faute et par des gestes suppliants. Et, si la réconciliation remet les choses en l'état où elles étaient avant l'offense, comme si rien ne s'était passé, c'est peut-être parce que le père et le fils sont d'accord pour attribuer au pardon une vertu sacramentelle, qui annule radicalement la malédiction dont souffrait le coupable. Ainsi les deux acteurs du drame ne seraient pas seuls en présence ; ils obéiraient l'un et l'autre, dans une large mesure, à des représentations et à des sentiments que la société leur a suggérés. Il suffit qu'une telle hypothèse puisse être envisagée pour qu'on n'ait pas le droit de réduire *a priori* l'offense et le pardon humains à des notions et à des sentiments très généraux de la conscience individuelle.

Quand même cette réduction serait légitime, il resterait encore à prouver que le péché et l'expiation ne sont pas autre chose que la projection nécessaire dans l'ordre surnaturel de ce petit drame privé, qui va de l'offense du fils au pardon du père. Certes, on comprend qu'une analogie tirée de l'expé-

rience courante puisse illustrer et rendre sensibles des croyances religieuses déjà constituées; mais elle n'a pas la force de les imposer comme des vérités évidentes à un esprit qui n'en serait pas d'avance pénétré. Dans le drame surnaturel qui met en présence le Créateur et la créature, un seul des deux acteurs est doué d'une réalité immédiate et sensible, c'est l'individu qui pèche et qui expie; l'Être avec lequel il se trouve face à face dépasse, par définition, les sens et l'intelligence de l'homme. Pourtant, l'acteur terrestre n'a aucun doute sur les dispositions de son divin interlocuteur dont il connaît d'avance de façon certaine toutes les réactions. Il sait que l'Être suprême, qui gouverne l'univers, est pour lui, comme pour tous les hommes, un Père céleste, dont il dépend entièrement et à qui il doit obéissance et amour. Il sait que chacune de ses actions égoïstes et mauvaises doit être envisagée comme une offense personnelle envers ce Père divin, qui se trouve ainsi contraint à la colère pour le grand péril du pécheur. Il sait que pour échapper à la misère qu'il est tenu d'éprouver après la faute et aux calamités plus graves dont il se sent menacé, il doit apaiser Dieu en lui offrant un repentir sincère et manifesté par son humilité et ses souffrances volontaires. Il sait enfin que ce remède sera sûrement efficace; car « Dieu ne résiste pas à la supplication d'un cœur contrit »; comme le péché l'a contraint à la colère, une pénitence parfaite le contraint au pardon.

Mais d'où viennent à l'individu toutes ces certitudes complexes et précises sur des objets transcendants? Invoquer ici l'expérience religieuse du croyant, cela revient à constater qu'à un moment donné de l'histoire ces notions et ces jugements ont cours dans un cercle plus ou moins large de chrétiens; mais ce n'est pas en rendre raison. D'autre part, aucune des croyances, qui dirigent la conduite du pécheur supposé et qui éveillent en lui, tour à tour la crainte et l'espoir, ne s'impose à la façon d'une vérité évidente et incontestable. L'idée même de Dieu, Père de tous les hommes, pourrait n'être

elle aussi, qu'une fiction mythologique, s'il fallait en croire beaucoup de nos contemporains : et, si on leur accordait les mêmes libertés de choix et d'élimination qu'aux « nouveaux théologiens », l'idée du Père céleste n'aurait pas de place dans cette pure « réalité morale » que la raison agrée et qui est, nous dit-on, l'essentiel de la religion. Mais faisons abstraction des agnostiques et des athées ; admettons l'existence de l'Être suprême à qui tous les hommes sont liés par une relation de dépendance absolue et d'amour. S'ensuit-il nécessairement que chaque action humaine contraire à la morale doive retentir profondément dans la personnalité divine et la déterminer à la colère ? Pareille conception s'impose si l'on veut justifier l'accablement et la terreur qu'il faut que le pécheur ressente ; mais elle n'en a pas moins paru choquante à certains théologiens qui y ont vu une atteinte à l'immutabilité et à la transcendance divines ; et l'on conçoit que le respect de la majesté de Dieu ait conduit des penseurs isolés ou même des peuples entiers à attribuer à l'Être suprême une paix impassible ainsi qu'une indifférence souveraine aux actions que de pauvres mortels peuvent accomplir sur la terre ¹. D'autre part, l'idée que Dieu ne peut faire autrement que de pardonner au pénitent, pourvu qu'il remplisse toutes les conditions d'une expiation parfaite, paraît difficilement conciliable avec la toute-puissance et la liberté illimitées que le monothéisme chrétien attribue à Dieu. Dira-t-on qu'il ne s'agit pas d'infliger du dehors au Père céleste une contrainte qui ferait violence à sa nature, mais que, Dieu étant essentiellement Amour, il suffit que l'obstacle du péché soit enfin levé par le repentir, pour que la grâce s'épanche à nouveau pour le salut du fidèle ? Mais d'où l'individu sait-il que la miséricorde, plutôt qu'une justice implacable, est la caractéristique maîtresse du souverain Juge ? Qui lui garantit

1) Hertz fait ici évidemment allusion à l'ataraxie des dieux d'Epicure, « à la paix » la çanti dans laquelle vit Brahma. Mais je ne vois pas qu'il ait eu l'intention de procéder autrement que par allusion.

que « Dieu veut, non que le pécheur meure, mais qu'il se convertisse et vive » ? Il se peut que ce soit là la conception de Dieu la plus douce, la plus humaine, la plus élevée ; mais à coup sûr ce n'est pas la seule qu'un esprit non prévenu et laissé à lui-même puisse envisager. Et, si l'on songe que, pendant de longs siècles et, encore aujourd'hui, chez beaucoup de peuples, la puissance a pour signe et pour condition une vengeance stricte des injures reçues, le pardon étant le fait des faibles ou des lâches, la conception d'un Seigneur tout-puissant et pourtant tendre, philanthrope, toujours prêt à pardonner à ceux qui l'ont offensé, apparaîtra, quelle qu'en soit la valeur, comme solidaire d'un état mental et social très particulier et relativement récent.

Il y a donc une disproportion manifeste entre les motifs sentimentaux ou raisonnables qui agissent sur l'individu et les affirmations catégoriques, déterminées et précises que les nouveaux théologiens lui prêtent au sujet du péché et de l'expiation. Mais la vérité est que l'*homo religiosus* de la théologie nouvelle n'existe pas plus réellement que l'*homo œconomicus* de l'économie classique. Cet être neuf et libre, qui n'obéirait qu'aux lois générales de la nature humaine, est, en réalité, un acteur qui, lorsqu'il apparaît sur la scène, sait déjà parfaitement le rôle qu'il doit tenir. Il n'a pas de peine à découvrir le péché et l'expiation ; car sa conscience de chrétien éclairé les lui suggère impérieusement, quand elle le met en présence d'un Dieu, défini de façon très concrète et précisément en fonction de ces notions. Mais le problème n'est que reculé ; car il s'agit alors de savoir comment les hommes en sont venus à se concevoir, chacun, comme uni par une relation directe et étroite avec l'Être souverain, dont toute existence dépend, et comme exerçant par leurs actions, bonnes ou mauvaises, une influence immédiate et certaine sur l'état de cette unique personnalité divine, tantôt dans le sens de la colère et tantôt dans le sens de la grâce.

Ainsi, la doctrine du péché et du pardon, même à l'état

vaporeux où l'ont mise les théologiens rationalistes, manifeste encore nettement l'existence d'une tradition complexe qui informe et détermine la conscience du croyant. Expression, d'ailleurs, bien pauvre et bien faible, s'il faut en croire des théologiens qui, pour être moins « raisonnables » peut-être, ont gardé le sens d'une vie religieuse plus pleine, plus riche et plus intense.

Les critiques orthodoxes¹ ont eu beau jeu à montrer que les formules « rationalistes » ôtent aux choses religieuses tous contours définis, tout relief, toute énergie propre, pour les convertir en fades et banales « réalités morales ». Ne voir dans le péché qu'un manque d'amour à l'égard de Dieu, c'est en donner une définition vague, arbitraire et dangereusement subjective : car c'est le propre du sentiment d'être flottant, de varier d'un individu à l'autre et d'échapper à toute mesure fixe. Certes, Dieu veut avant tout qu'on l'aime et qu'on lui obéisse ; mais de vagues dispositions intérieures du sujet ne lui suffisent pas : il veut être aimé et obéi d'une certaine manière. C'est pourquoi il a pris soin de révéler à l'homme ses désirs et ses aversions, les actions qui lui plaisent et celles qu'il abomine ; et, c'est pourquoi l'Eglise, organe terrestre de Dieu, a soin d'inculquer à chaque génération nouvelle de ses membres la table des prescriptions et des défenses divines. C'est la violation d'une de ces ordonnances strictement définies et sacrées comme tout ce qui vient de Dieu qui constitue le péché. S'il n'y avait pas une loi, promulguée par Dieu et enseignée par l'Eglise, il pourrait y avoir des hommes plus ou moins pieux, plus ou moins soumis, il n'y aurait pas de manquement à la loi, partant pas de péché².

1) Il m'a été impossible de retrouver à quels critiques orthodoxes du livre de Sabatier Hertz fait allusion. Les travaux de Boudinhon que je trouve cités dans des fiches sont antérieurs à la publication du livre de Sabatier. [M]

2) Hertz revient plus loin sur cette question dans sa Définition du Péché. Dans ses notes de leçon il cite Bossuet. « Le Péché est un mouvement de la Volonté de l'homme contre les ordres suprêmes de la Volonté de Dieu ». (*Sermon sur la Nécessité de la Pénitence*, 3^e dimanche de l'Avent. OEuvre compl. Ed. Guérin, III). [M]

En outre, comme la loi implique l'idée de la transgression qu'elle condamne, le péché préexiste, au moins en puissance, à l'acte qui le réalise. Ce n'est pas le pécheur qui fait le péché ; mais c'est le péché, c'est-à-dire l'accomplissement de l'acte interdit par la loi, qui fait du pécheur ce qu'il est.

De même, c'est en vain que les nouveaux théologiens, pour complaire à la raison, voudraient réduire les suites du péché à quelques pauvres effets humains et naturels. Si toute la misère de l'état de péché consistait dans le sentiment qu'a l'individu de sa déchéance morale, dans le chagrin d'avoir offensé Dieu et dans le regret d'un bonheur disparu, le pécheur le plus endurci serait le plus à l'abri des conséquences funestes du péché : s'il réussit à faire taire la voix de sa conscience, il peut s'abandonner tranquillement aux joies du monde puisque rien n'est changé en lui depuis le péché, puisqu'il n'y a pas de différence essentielle entre lui et les justes. Comment la religion pourrait-elle consacrer ce paradoxe scandaleux ? Dira-t-on qu'une théologie raisonnable accorde au péché une influence objective qui lui permet de modifier réellement la personnalité : le péché commis crée chez l'individu une disposition à pécher encore ; il diminue son pouvoir de résistance aux tentations. Mais qu'importe, si les péchés futurs ne doivent pas avoir plus de gravité que le premier, s'ils n'agissent pas davantage sur le destin du coupable. En réalité le péché opère immédiatement dans l'âme de son auteur un changement profond et substantiel : son action peut se comparer à celle du baptême qui renouvelle jusque dans son fond l'être du néophyte ; mais c'est un sacrement sinistre, qui produit la mort et la perdition. Où il y avait un fidèle, temple de Dieu, habité par la grâce d'en haut, il y a maintenant un être exécrationnel et possédé par une force démoniaque. N'essayons pas de ramener cette force à la mesure de la morale profane ou de la raison courante. L'état de péché n'implique pas nécessairement la culpabilité, la faute personnelle, l'intention claire d'offenser Dieu : la preuve, c'est que l'individu peut être lié, saisi par le péché de ses parents ou par celui du

premier homme; et si, avant de communier, il a avalé, même sans le savoir, un aliment quelconque, cette communion impie le mettra en état de péché. Que la malédiction ait, ou non, son principe dans la volonté coupable du patient à qui elle s'attache elle n'en produit pas moins ses effets, tant qu'elle subsiste, soit dans ce monde-ci, sous forme de maladies et d'afflictions temporelles, soit, après la mort, dans les tortures de l'autre monde. Toutes ces misères sont incluses par anticipation dans l'état présent du pécheur : aussi ne se borne-t-il pas à regretter un événement passé ou à craindre un jugement à venir ; mais, il se sent intérieurement corrompu et il pleure sa sainteté profanée et son âme perdue. Cherche-t-il à se faire illusion, à s'aveugler sur son propre état, l'Eglise est là qui le rejette avec horreur, tant qu'il n'est pas venu à résipiscence. Même s'il réussit à tenir son mal secret, il n'en est que plus tourmenté : au milieu de la foule joyeuse des fidèles, il se sent moralement excommunié; il sait que ses offrandes et ses dévotions sont maintenant abominables à Dieu et ne font qu'aggraver sa condamnation; vienne une heure de faiblesse ou l'approche de la mort, il s'estimera bienheureux dans sa détresse de pouvoir obtenir le secours de l'Eglise en lui livrant le secret qui le ravageait.

Si le péché perd le fidèle en altérant réellement l'intégrité de son être, l'expiation ne peut le sauver qu'à la condition d'être douée d'une efficacité équivalente, mais contraire. Le pécheur, qui veut sortir de son état et échapper à la mort, ne saurait se contenter de ne plus pécher et de prendre de bonnes résolutions pour l'avenir : ce changement subjectif est indispensable, certes ; mais il n'est pas suffisant. C'est le péché passé qui est la cause présente et agissante du mal qu'il faut guérir ; c'est donc le péché passé qui doit être aboli pour que le pécheur soit sauvé. Tant que la faute est là qui crie vengeance et souille le monde, il ne peut y avoir de paix ni en Dieu, ni dans l'Eglise, ni dans le pécheur : seule, l'extirpation radicale de la faute permet le rétablissement d'une vie religieuse normale. En vain la raison proclame-t-elle l'irrévocabilité du

passé et que nulle puissance ne peut remonter le cours du temps pour supprimer de l'histoire l'événement accompli. Ce miracle s'accomplit chaque fois qu'un pécheur est absous; le pardon des péchés serait un acquiescement honteux au péché, s'il était fait d'indulgence débonnaire, s'il n'impliquait pas la justification du pécheur, la destruction véritable du péché. C'est parce que la pénitence renouvelle intimement l'âme du fidèle, et que dans son être régénéré elle ne laisse plus rien subsister du passé maudit que l'Église a pu justement lui faire une place dans le système de ses sacrements.

Mais cette intervention miraculeuse suppose une puissance surnaturelle : le pardon est une manifestation caractéristique de la grâce divine. Ce n'est pas en tant que père que le Père céleste pardonne à ses enfants, c'est en tant qu'il est Dieu. Sur ce point il y a unanimité parmi tous les chrétiens qui ont conservé le sens des réalités religieuses et qui n'ont pas oublié les leçons de l'Évangile. Quand Jésus, au grand scandale des Pharisiens présents, pardonne les péchés du paralytique avant de lui dire : « Lève-toi et marche », il sait bien que ces deux œuvres, la rémission et la guérison, sont aussi malaisées et aussi miraculeuses l'une que l'autre et révèlent également le Fils de l'Homme; et les assistants ne s'y trompent pas : saisis d'extase, ils glorifient le dieu¹. C'est ce pouvoir divin qui, selon

1) C'était de ce point qu'était parti Hertz dans une première rédaction et dans sa leçon d'ouverture de son cours de 1909. Le passage suivant est intéressant [M.] « Dès le début Luc, 5, 17-26, nous prévient que ce jour-là, « la force du Seigneur (δύναμις κυρίου) était qu'il fit des guérisons ». Lorsque les amis qui portent le paralytique parviennent dans la maison où se trouve Jésus, celui-ci « voyant leur foi » dit au malade : « homme que tes péchés soient pardonnés ». Cette prière scandalise les Pharisiens présents. « Quel est celui-ci, se disent-ils, qui profère des blasphèmes ? Qui peut pardonner les péchés, si ce n'est Dieu seul ? » Non moins caractéristique est la réponse de Jésus qui a deviné leur pensée. « Qu'y a-t-il de plus aisé de dire : que tes péchés soient pardonnés, ou de dire : lève-toi et marche. Or, afin que vous voyiez que le fils de l'Homme a le pouvoir (ἐξουσίαν) sur la terre de pardonner les péchés... » La phrase n'est pas finie ; mais Jésus accomplit le miracle de la guérison du paralytique. « Et l'extase saisit tous les assistants et ils glorifièrent le Dieu ». Ce remarquable récit a natu-

la doctrine catholique, a été transmis par le Christ aux apôtres et, par eux, aux évêques et aux prêtres. Comme les Pharisiens d'autrefois s'indignaient contre Jésus, les hérétiques protestent aujourd'hui contre les prétentions blasphématoires de ses successeurs; à leur tour, ils demandent : « Qui peut pardonner les péchés, si ce n'est Dieu seul? » Pas plus que Jésus lui-même, l'Église n'a jamais contesté la nature divine du pouvoir qui agit dans l'absolution; elle sait que d'un bout à l'autre de la pénitence, depuis le premier éveil du repentir jusqu'à la consommation du pardon, c'est la grâce de Dieu, seule efficace, qui produit la justification salutaire du fidèle. Mais, si le Père céleste a pu communiquer cette puissance surhumaine à son Fils incarné, pourquoi n'accorderait-il pas le même don à ses ministres sur la terre, aux hommes élus qu'anime l'Esprit saint? L'indignité de quelques prêtres, les abus, que l'ambition ou la cupidité de l'Église ont pu faire du pouvoir des clefs, ne sauraient nous faire perdre de vue la grandeur bienfaisante de l'institution pénitentielle dans l'économie du salut. En prenant l'Église pour organe de sa puissance, Dieu offre au pécheur l'espérance d'une paix solide, parce qu'elle s'appuie sur une autorité impersonnelle et parce qu'elle est fondée sur la justice. D'ailleurs, le croyant, qui ose demander directement à Dieu le pardon de ses péchés, emprunte encore à l'Église, qu'il s'en aperçoive ou non, l'assurance qui le rend trop hardi; car c'est l'Église, forte des preuves dont elle a le dépôt, qui lui

rellement frappé les exégètes qui ont remarqué que c'était en cette occasion, et à propos du Pardon que Jésus prend pour la première fois le titre de Fils de l'Homme; et suivant leurs préoccupations, les uns ont conclu de ce passage que Jésus avait dès lors conscience de sa messianité, les autres ont pensé (Loisy.) [H. fait allusion à l'édition des *Évangiles Synoptiques*,] que tout le passage relatif au pardon des péchés avait été ajouté, le texte primitif relatant simplement la guérison du paralytique. Nous n'avons pas à prendre parti. Ce qui ressort de ce passage c'est que pour Jésus, comme pour les Pharisiens, le pardon des péchés suppose un pouvoir divin. C'est une intervention miraculeuse qui vient troubler le cours naturel des choses et que Jésus met exactement sur le même plan que la guérison magique du malade, la seule différence étant que l'une des deux opérations produit un effet visible et l'autre non ».

garantit que Dieu possède le pouvoir et la volonté de faire vivre les pécheurs.

Si tous les chrétiens sont d'accord pour attribuer à la grâce divine l'abolition surnaturelle des péchés, ils ne le sont pas moins pour exiger du pécheur repentant qu'il concoure activement à l'œuvre expiatoire. Les théologiens rationalistes en conviennent; mais, fidèles à leur spiritualisme individualiste, ils réduisent la pénitence à la conversion intérieure, de même qu'ils ne veulent voir dans la Passion du Christ qu'un exemple sublime d'abnégation et de charité. Ils trahissent par là, non seulement leur répugnance pour toute règle, pour tout contrôle, pour toute discipline, mais en outre leur ignorance de la signification véritable du pardon. La gloire de Dieu, la majesté de la loi sacrée, la pureté du monde et de l'âme ne peuvent pas être violées et profanées impunément; si, après le péché, la création doit être renouvelée et libérée, ce ne peut être que par la mort et le sacrifice. La miséricorde divine ne frustre pas la justice outragée des victimes qu'elle exige, mais elle offre au pécheur le moyen de détruire son péché tout en se sauvant lui-même¹; elle le met en mesure de choisir entre la peine infligée par Dieu dans sa colère qui écrase et précipite dans la mort éternelle, ou la pénitence volontairement assumée, qui guérit et fait revivre. Si l'expiation supprime le châtiment, c'est qu'elle le devance et le rend inutile: le pécheur ne peut échapper à la destruction à laquelle son péché l'a voué qu'en faisant de lui-même à Dieu l'abandon de tout son être.

Encore faut-il que cette oblation réparatrice satisfasse la justice divine, c'est-à-dire qu'elle soit équivalente au péché

1) Dans le texte d'une leçon Hertz développait cette idée. Il citait en particulier: Martini, *De Antiquis Ecclesie ritibus*, édit. de Rouen 1702, II, 81: « Deus qui peccantium non vis animas perire sed culpas ». Mais il semble avoir définitivement réservé ce développement soit pour le dernier paragraphe de cette Introduction, lors de la définition de l'expiation, soit pour l'analyse ultérieure, au cours du livre, de l'institution chrétienne de la pénitence. — Une note à cette leçon indique aussi Morin (Johannes Morinus). *De Administratione Sacramenti Pœnitentiæ*, Paris, édit. de 1651, par. 15. [M.]

qu'elle doit annuler. C'est parce que l'homme, laissé à ses seules forces, était incapable d'expier le péché du premier homme, — cette première profanation d'une sainteté encore vierge, — qu'il a fallu que Dieu même se fît homme afin d'offrir à Dieu une réparation suffisante et de régénérer la nature souillée. Il est facile de critiquer les expressions juridiques par lesquelles les anciens théologiens ont essayé de rendre sensible le mystère de la Rédemption; il est certain qu'aucune des métaphores proposées, extinction de la dette du péché, paiement de la rançon due au démon, réparation de l'honneur divin offensé, n'est pleinement satisfaisante¹. Mais c'est une erreur moins grave de traduire une vérité profonde par des symboles maladroits que de se refuser à la connaître parce qu'il est malaisé de l'exprimer en langage humain. Si toute la vertu du sacrifice du Calvaire réside dans l'enseignement moral qui s'en dégage, Dieu aurait livré son Fils au supplice le plus honteux par un raffinement pédagogique aussi vain que cruel; car à quoi bon proposer aux hommes un exemple surhumain, s'ils ne reçoivent pas du même coup la force de le suivre? Cette force, la mort de l'Homme-Dieu pouvait seule la leur communiquer: l'effusion du sang de l'hostie parfaite, ignorante du péché, était indispensable à l'abolition du péché, commis dans la nouveauté du monde, et de tous les péchés des hommes. Si des chrétiens de peu de foi et de courte raison se scandalisent que des pécheurs puissent être sauvés par un acte accompli pour eux, mais extérieur à leur être propre, c'est qu'ils voient dans le Sauveur et dans les hommes rachetés des personnalités radicalement séparées, c'est qu'ils n'ont pas de sens pour la réalité collective de l'Église, qui fait participer intimement les fidèles à la nature du Christ dans lequel ils vivent.

Ce qui est vrai de l'expiation globale, rédemptrice du genre

1) Ici H. eût, dans des notes, cité explicitement le *Cur deus homo* de saint Anselme, car je trouve dans un brouillon une analyse brève de sa doctrine de la Rédemption [M].

humain, est vrai aussi, toutes proportions gardées, de l'expiation individuelle des péchés commis après le baptême. La pénitence doit avoir une efficace égale, mais contraire à celle du péché; elle tend à remettre le pécheur en un état où Dieu puisse lui pardonner selon la justice. Mais cette rénovation salutaire implique l'immolation de l'être charnel qui s'est insolument manifesté dans le péché. Sans doute, une contrition intérieure parfaite possède une vertu expiatoire infinie; mais quel homme, seul devant Dieu, peut se flatter d'atteindre à la perfection du repentir? En outre, une telle contrition suppose une horreur et une détestation du péché si intense, un renoncement si total à l'amour propre, une telle volonté de réparer l'injure faite à Dieu, qu'elle équivaut, au moins rituellement, à un complet sacrifice de soi. Mais, pour la grande masse des hommes, le repentir ne peut s'éprouver et se mûrir qu'en se produisant au dehors, en se soumettant au jugement d'une autorité compétente et en s'exprimant en actes selon des règles établies. Certes, ces règles varient considérablement au cours du temps, selon le degré de ferveur, la grossièreté ou la sensibilité des différents siècles. Nous sommes loin aujourd'hui de l'époque où les pénitents formaient dans la hiérarchie des fidèles un ordre séparé et où, de degré en degré, à travers mille épreuves, aidés des prières de l'Eglise, ils s'acheminaient d'un état de péché mortel et d'excommunication jusqu'au jour béni de la réconciliation, qui les faisait rentrer dans la paix de la sainte communion. Depuis que la confession auriculaire, immédiatement suivie de l'absolution, est devenue l'acte essentiel du sacrement de pénitence, l'intervention de l'Eglise ne se manifeste plus d'une façon publique et solennelle¹. Mais même dans l'intimité secrète du confessional, l'Eglise est présente,

1) Hertz avait préparé toute une histoire du système pénitentiel chrétien des premiers siècles. La documentation, l'ordre même de l'exposition en sont très élaborés déjà dans ses notes. Il hésitait à l'introduire dans cet ouvrage et avait pensé en faire un travail séparé qui lui eût servi de ce qu'on appelait une « petite thèse ». On en voit ici un court et saisissant résumé [M.].

qui contrôle les dispositions du pénitent, qui détermine les satisfactions qu'il devra apporter, qui l'encourage et le fortifie du trésor de ses mérites et du secours de ses prières, enfin, qui l'absout selon la formule sacramentelle.

Voilà un tableau complexe et tourmenté, riches en contrastes, chargé d'ombres et de lumières violentes. Ce n'est plus le dialogue intime du Père céleste et du croyant, cette histoire pathétique dont tous les épisodes avaient leur point de départ, leur terme dans une conscience individuelle et autonome. C'est un drame tumultueux, où les deux personnages principaux sont, de toutes parts, environnés, enveloppés et traversés de puissances mystérieuses et impersonnelles. De l'action maudite, attentatoire à la loi sacrée, se lève une force exécrationnelle : elle souille et dévaste l'être du transgresseur et de ses proches et le monde même qui l'environne; elle s'attache à Dieu lui-même et le contraint à la colère et à la destruction. Mais voici que l'expiation, cruelle et sainte, tout ensemble, par la vertu d'un sang pur versé spontanément, apaise et dissipe la colère déchaînée, efface toute trace du péché et rend à la nature l'innocence et la paix. Et à tous les moments du cycle tragique, l'Église, comme le chœur du drame antique, fait entendre sa voix puissante, tantôt irritée et tantôt maternelle, soit qu'elle menace le pécheur de l'anathème, soit qu'elle accueille la supplication du pénitent, soit qu'elle l'encourage et le ramène pas à pas dans sa paix, soit enfin qu'elle assiège Dieu de son intercession souveraine, quand l'heure du pardon est arrivée. C'est dans l'Église et par rapport à elle que les notions du péché et de l'expiation prennent vie, force et réalité. Essayer de ramener ces représentations et ces émotions, essentiellement troubles et collectives, à la mesure des sentiments humains et individuels, c'est se condamner à ignorer ce qui en fait l'originalité et la puissance. Le christianisme édulcoré des « nouveaux théologiens » nous fait connaître le pauvre résidu de l'ancienne religion dont les croyants éclairés et raisonnables d'aujourd'hui réussissent à s'accommoder; mais il n'est pas

qualifié pour nous découvrir la vraie nature et la signification des croyances et des pratiques relatives au péché et à l'expiation. Si nous voulons, nous aussi, atteindre la « réalité morale » dont ces croyances et ces pratiques sont peut-être l'expression figurée, nous devons tenter une autre méthode¹.

III

[Comment l'Ethnologie peut éclairer la genèse de ces notions.]

Puisque ni le dogmatisme irrationnel de la foi orthodoxe, ni l'intelligibilité trompeuse d'une théologie trop moderne ne peuvent rendre compte des données qu'elles traduisent, plus ou moins fidèlement, puisque les consciences chrétiennes de notre temps ou même celles des siècles passés ne livrent à l'observateur le plus pénétrant que des notions déjà toutes formées et déjà profondément pénétrées d'idéologie réfléchie, essayons de faire appel à une « expérience religieuse » plus variée et plus large et de recourir à cette ethnographie comparée qui a déjà renouvelé tant de problèmes du même genre. Certes, s'il s'agissait de décrire les mille et mille formes et nuances que peuvent revêtir chez les individus d'une société donnée le sentiment du péché et le désir du pardon, s'il s'agissait

1) Hertz dut avoir l'intention d'ajouter ici une discussion approfondie de Windisch, *Taufe und Sünde im ältesten Christentum*. Tübingen, 1908. Car je trouve tout un dossier soigneusement rassemblé et qui contient une excellente analyse et une critique approfondie du livre. Ce dossier a servi au c. r. que Hertz en publia. *Année Sociologique*, XI, p. 169 sq. Mais je ne vois pas bien s'il y est fait allusion dans le texte. Peut-être devait-il l'utiliser plus loin, lorsqu'il devait comparer les faits Polynésiens aux faits Chrétiens. En tout cas il voyait dans le grand ouvrage de Windisch une preuve de l'excellence de sa propre méthode. Car si Windisch a réussi à expliquer la théorie de la *Sündlosigkeit* et de l'*Entsündigung* de saint Paul, le « paradoxe monstrueux » de l'impeccabilité du chrétien après le baptême — c'est à partir des notions juives du péché de la pénitence et d'expiation rapprochés de l'eschatologie messianique, et de l'ensemble des croyances de la communauté chrétienne naissante [M.].

d'en suivre minutieusement le lent éveil, les multiples phases et l'épanouissement dans une âme favorablement disposée, les confessions d'un croyant rompu à l'introspection ou les délicates analyses d'un Dostoïevsky et d'un Tolstoï nous seraient d'un secours bien plus précieux que les documents un peu gros qui nous découvrent la psychologie des peuplades incultes. Mais notre objet est tout autre : ce sont les idées mêmes du péché et de l'expiation que nous nous proposons d'examiner, les considérant comme des institutions sociales, dont il y a lieu de rechercher la genèse, le sens et la fonction.

Or, une semblable recherche n'a chance d'aboutir que si nous réussissons à sortir de l'atmosphère religieuse et morale où nous vivons et dont nous ne sentons pas la pression, parce qu'elle forme comme notre élément naturel. S'il y a un domaine où nous soyons tenu de faire abstraction de nos sentiments propres et de nous dépayser autant que cela est possible, c'est bien lorsqu'il s'agit d'étudier les facteurs les plus profonds et les plus intimes de notre vie morale. L'émotion que suscite en nous la violation, même simplement supposée, des règles morales qui pour nous sont sacrées, la réprobation immédiate et violente que soulèvent en nous, par exemple le meurtre, l'inceste ou la trahison, nous empêchent d'apercevoir ce qu'il y a de singulier et de mystérieux dans le péché : parce que nous participons à l'horreur que l'accomplissement de l'acte interdit doit inspirer à tous, nous trouvons tout naturel d'admettre que cet acte contient, de par son essence propre, une vertu néfaste, une malédiction, dont le coupable ne peut manquer de se sentir frappé et qui fait de lui un misérable réprouvé; le mystère, le scandale commencent précisément quand cet effet sinistre immanent au péché ne se produit pas ou tarde trop. Mais, s'il s'agit d'une défense qui ne nous paraît avoir aucun rapport ni avec la morale ni avec la raison, si c'est la transgression de quelque « absurde » interdiction alimentaire ou rituelle qui entraîne après elle des conséquences effroyables, nous constatons immédiatement qu'il n'y a aucune proportion, aucune commune mesure entre l'immo-

ralité intrinsèque d'un acte, telle qu'une conscience raisonnable peut l'évaluer, et la force destructrice avec laquelle le pécheur est aux prises; comme nous restons complètement étrangers à la réaction que provoque le péché chez son auteur et chez ceux qui l'entourent, nous en apercevons mieux le caractère original et surajouté et nous pouvons l'étudier d'une manière objective et impartiale, à la façon d'un phénomène naturel.

En outre, pour quiconque s'efforce de déterminer la nature et la raison d'être des idées du péché et de l'expiation, il est indispensable de savoir si ces idées sont des acquisitions récentes de l'humanité, fruit d'une longue et complexe élaboration spirituelle, ou si, au contraire, elles font partie du patrimoine commun à l'espèce tout entière. Faut-il admettre, avec de nombreux penseurs placés à des points de vue très divers, que le sentiment de la faute et l'aspiration au pardon sont des découvertes originales et des attributs spécifiques des religions supérieures et en particulier du christianisme? Ou bien ces éléments de notre système religieux et moral se rencontrent-ils chez tous les peuples, quelque bas que soit le niveau de leur civilisation; et, s'il en est ainsi, se présentent-ils toujours sous le même aspect et avec la même intensité ou varient-ils, selon l'état social, en forme et en degré? Il est clair que de la réponse apportée à ces questions dépendra dans une large mesure notre appréciation sociologique de la croyance au péché et de l'appareil expiatoire, tels que nous les rencontrons dans notre civilisation présente. Or, cette réponse ne peut nous être fournie que par l'étude comparative et notamment par l'observation des sociétés inférieures.

Il semble au premier abord qu'il n'y ait rien de plus aisé et de moins équivoque que de constater chez un peuple donné la présence ou l'absence d'une certaine institution: pour savoir si, oui ou non, les notions du péché et du pardon, ainsi que les émotions et les pratiques connexes, existent à un degré peu élevé de civilisation, il suffirait de nous en rapporter au témoignage déclaré des ethnographes, s'il en est qui aient

dirigé leur attention de ce côté. Il serait étrange qu'aucun d'entre eux ne s'en fût préoccupé. Les missionnaires, en particulier qui vont apporter aux sauvages la bonne nouvelle de leur rédemption, sont presque nécessairement amenés à se demander si leur propagande trouve dans la conscience des gens à qui elle s'adresse les points d'attache indispensables. C'est ainsi que plusieurs d'entre eux, frappés du faible succès de leurs efforts, ont essayé de définir les obstacles qui s'opposent, chez les peuples de civilisation inférieure, à une acceptation sérieuse du christianisme. Le principal serait que les notions fondamentales, faute desquelles l'enseignement chrétien doit rester vide de sens, sont complètement étrangères à ces païens incultes. Enfoncés dans la matière, totalement oublieux du vrai Dieu, ils vivent au jour le jour, ne songeant qu'à la satisfaction de leurs désirs temporels et n'éprouvant aucun souci d'une rédemption qui dépasse leur intelligence. S'ils restent sourds et insensibles devant les promesses de l'Évangile, c'est, en particulier, parce que les idées pures et spirituelles du péché et du pardon n'ont aucune place dans leurs consciences¹.

Ce témoignage nettement négatif de plusieurs observateurs directs et compétents possède une valeur indiscutable; il est, en outre, corroboré par les conclusions de théoriciens, dont les préoccupations et l'orientation intellectuelle diffèrent profondément de celles des missionnaires. D'après M. Frazer², par exemple, l'humanité primitive, dont les sociétés inférieures perpétuent parmi nous la condition, aurait été complètement exempte de tout souci métaphysique ou spiritualiste, comme de toute disposition mystique. Exclusivement occupés à se

1) Hertz a en vue ici en particulier Johann Warneck, *50 Jahre Batak-mission*, Berlin, 1912, p. 50, p. 20, p. 62 sq. A. Gottfried Simon, *Islam und Christentum im Kampf um die Eroberung der animistischen Heidenwelt*, Berlin, 1910. [M.]

2) H. vise les théories exposées au *Golden Bough*, 3^e édit., II, p. 428 sq. Il en a fait d'ailleurs une première critique dans le c. r. qu'il a donné du *Golden Bough*, *Rev. d'Hist. des Relig.*, 1910. [M.]

défendre contre les dangers réels ou imaginaires qui les assaillaient ou à assurer leur subsistance souvent précaire, les hommes des premiers âges et les sauvages d'aujourd'hui auraient recours volontiers aux violences de la magie et aux ruses de la stratégie animiste; ils se garderaient avec un soin anxieux des miasmes mauvais qui rôdent autour d'eux et, si par hasard ils se sentaient atteints par une influence nocive, ils s'efforceraient bien vite de la bannir par des manœuvres lustratoires appropriées; mais on chercherait en vain chez eux la préoccupation d'une pureté spirituelle à préserver ou à recouvrer. Les notions du péché et du pardon sont liées à tout un ensemble de conceptions proprement religieuses dont il n'y a pas trace dans cet « âge de la magie », qui forme la première étape du développement humain.

Si ces vues doctrinales sont fondées, le rôle de l'ethnographie comparée dans la recherche que nous avons entreprise se trouve étroitement délimité. Tout d'abord, elle établit cette thèse que la croyance au péché et l'institution d'un rituel expiatoire ne sont pas des biens communs à tous les peuples de la terre : elles supposent des conditions spirituelles élevées, qui ne se rencontrent que dans certaines sociétés privilégiées, soit élues, soit particulièrement évoluées. Il en résulte que l'ethnographie n'a rien à nous apprendre sur les idées du péché et du pardon, considérées dans leur essence, puisque, par définition, ces idées ne sont pas de son ressort; elle justifierait le discrédit dont elle souffre auprès de certains esprits si d'aventure elle prétendait soumettre à sa compétence des notions d'ordre proprement éthique et religieux qui manifestement y échappent. Mais il est très rare que, même dans les religions supérieures, les croyances spirituelles se présentent à l'état pur; elles sont généralement enveloppées d'une sorte de gangue épaisse et matérielle, qu'aucun lien intrinsèque n'unit à leur véritable substance. Combien de théologiens chrétiens, des plus orthodoxes aux plus hérétiques, nous parlent du péché comme si c'était une chose inerte venant du

dehors s'attacher à l'âme pour la gâter, à la façon du ver qui ronge le fruit ou de la rouille qui attaque le fer ! Et que de prédicateurs exhortent leurs ouailles à se laver de leurs péchés, à les rejeter loin d'eux par une confession exacte ou à les dissoudre au feu d'une pénitence salutaire, comme s'il s'agissait d'un nettoyage ou d'une élimination physique ! Dira-t-on qu'il ne convient pas d'attacher d'importance à des expressions figurées, à de simples métaphores, qui servent à rendre sensibles et communicables les vérités abstraites de la foi ? Mais ces « métaphores » ne sont pas choisies arbitrairement par chacun de ceux qui les emploient ; elles sont en nombre limité, elles font partie d'une tradition et se justifient par la convenance qu'elles ont aux idées qu'elles traduisent. La plupart des fidèles les acceptent littéralement : dans leur esprit, ces images matérielles sont intimement associées aux vérités d'ordre moral et elles contribuent à modeler leur croyance au sujet du péché et des vertus de l'expiation. C'est ici que l'ethnographie comparée reprend ses droits : elle nous montre dans les métaphores et dans les rites, qui ont cours dans les religions supérieures quoiqu'ils soient étrangers à leur essence, les survivances d'un état mental plus ancien et plus grossier. De même que la théorie anthropologique de la prière nous montre la pure communion de l'esprit avec le divin se dégageant peu à peu du charme magique qu'elle finira par supplanter¹ non sans en garder quelque souvenir, de même la théorie esquissée au sujet de la lustration par MM. Tylor et Farnell nous montre l'évolution qui conduit d'une purification réelle, externe, physique à une purification symbolique interne, et spirituelle. Au début, un individu affligé d'une infection dangereuse, cherche à éliminer par une opération appropriée un mal qui peut être imaginaire, mais qui est toujours conçu comme une entité

1) H. eût cité : Tylor, *Primitive culture*, II, 429, p. 434. Farnell, *From Spell to Prayer*, p. 19 sq., p. 111, 122, 123. Il eût opposé d'ailleurs ces auteurs à M. Frazer, dont M. Farnell critique la théorie du tabou « magie négative » (*G. B.*, 13, p. 119). [M.]

corporelle ; au terme de ce développement, le croyant, désireux de s'approcher toujours plus près de Dieu, travaille à délivrer son âme d'un mal invisible et moral qui n'a rien de substantiel, qui consiste exclusivement dans un état de la personnalité. En nous montrant comment l'humanité s'est élevée de la superstition des premiers âges, de la *δεισιδαιμονία* et du ritualisme magique jusqu'aux conceptions vraiment religieuses de notre éthique spiritualiste, l'étude comparative nous invite et nous aide à pousser jusqu'au bout cette œuvre d'épuration et d'idéalisation progressives en chassant de notre langage et de notre pratique religieuse les dernières survivances d'un matérialisme barbare.

Ainsi, l'apport de l'ethnographie dans l'étude du problème qui nous occupe serait strictement négatif : d'une part, elle nous permettrait de reconstituer la philosophie enfantine des hommes d'autrefois, à laquelle notre philosophie raisonnable, éthique et spirituelle s'oppose diamétralement et qui ne comportait pas des notions transcendantes comme celles du péché et du pardon ; d'autre part, elle pourrait servir à rendre compte des images et des pratiques superstitieuses, dont ces notions sont aujourd'hui encore enveloppées et altérées, surtout dans les consciences les moins cultivées. Mais cette conception repose sur des postulats bien contestables. Nous y retrouvons, d'abord cette idée qu'il faut distinguer soigneusement, dans les religions et les morales supérieures, la partie vivante, originale, qui leur appartient en propre, révélation de Dieu ou pures découvertes de l'esprit, et la partie morte, caduque, accessoire legs fatal des âges d'ignorance que l'humanité, même éveillée à la vie spirituelle, traîne encore avec elle. Cette idée, implicite ou expresse, est commune à beaucoup d'anthropologistes et de théologiens rationalistes ; nous avons déjà eu l'occasion de l'examiner et nous avons essayé de démontrer qu'elle est entièrement arbitraire. Rien ne nous autorise à définir la religion et la morale en des termes qui ne valent que pour notre religion et pour notre morale, spiritualistes et individualistes ; car qui

nous garantit que les religions « supérieures », où nous nous plaçons à voir le dernier terme du progrès humain, ne sont pas ou des produits de décomposition et de décadence, ou une phase transitoire, destinée à être dépassée par des formes nouvelles de vie religieuse et morale? D'autre part, l'affirmation suivant laquelle la philosophie des « primitifs » exclurait toute préoccupation suprasensible et toute notion spirituelle dépasse singulièrement les faits et elle est loin d'être acceptée unanimement par tous les auteurs qui s'occupent des sociétés inférieures. Plusieurs d'entre eux prendraient volontiers le contrepied des thèses de M. Frazer sur le positivisme naturaliste des peuples de civilisation rudimentaire. M. Lévy-Bruhl, par exemple, a cru pouvoir avancer que l'une des caractéristiques essentielles de l'état mental de ces peuples était précisément leur orientation mystique et M. Durkheim a mis en évidence la richesse et l'intensité de la vie religieuse chez les tribus australiennes, qui contiendrait, au moins en germe, toutes les institutions fondamentales des religions les plus évoluées¹. Nous ne pouvons donc pas considérer comme évident ou comme démontré ni que l'aboutissement nécessaire de l'évolution religieuse soit caractérisé par un pur spiritualisme, par la communication directe et toute personnelle de chaque croyant avec Dieu, ni que le point de départ de cette longue histoire doive être cherché dans un état caractérisé par la superstition et la magie la plus terre-à-terre et par des préoccupations exclusivement temporelles et immédiates. En attendant que la preuve de ces assertions ait été apportée, nous nous refusons à enfermer d'avance l'ethnographie dans un rôle purement négatif. Nous entendons l'interroger, non seulement sur l'origine des quelques survivances parasites qui font cortège aux notions du péché et de l'expiation, mais sur le sens et la raison d'être de ces notions mêmes.

1) Durkheim, *Formes élémentaires de la vie religieuse*; Lévy-Bruhl, *Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*.

Quant au témoignage direct des observateurs qui dénie aux peuples parmi lesquels ils ont vécu le moindre soupçon de ces idées, il est conçu en termes trop sommaires et trop péremptoirs pour qu'on puisse l'accepter d'emblée. A supposer que dans les langues des sociétés inférieures, il n'y ait pas de mot pour traduire les notions en question, cela ne veut pas dire que ces notions soient étrangères à la conscience des gens qui parlent ces langues; car une idée peut exister à l'état implicite, à l'état de force, et se manifester par l'action qu'elle exerce bien avant d'avoir été dégagée par la conscience réfléchie et d'avoir été exprimée par un vocable propre. En outre, les arguments invoqués à l'appui de cette thèse sont généralement entachés d'une subjectivité manifeste. Voici par exemple un missionnaire qui s'étonne de voir les Batak de l'intérieur de Sumatra se livrer aux délices du cannibalisme et de la chasse aux têtes avec une bonne conscience qui rend très difficile la tâche du prédicateur européen; la conclusion est que les Batak sont complètement dénués du sentiment du péché. Mais voici qu'un autre missionnaire raille les Dayak du sud-ouest de Bornéo, proches parents des Batak, d'attacher une importance ridicule à des insignifiantes peccadilles, à la violation de quelques bizarres coutumes ou absurdes règles d'étiquette¹. Cette seconde critique annule la première et le rapprochement de ces deux témoignages nous donne lieu de penser que quand un observateur chrétien refuse à un peuple de civilisation rudimentaire le sentiment et l'idée du péché, il exprime simplement sa surprise de ne pas avoir rencontré ce sentiment et cette idée au moment où il les attendait, c'est-à-dire à propos des actions que la conscience chrétienne d'aujourd'hui réproouve. Il y a une solidarité si étroite entre la forme et la matière de notre moralité qu'il nous est extrêmement difficile de reconnaître nos propres sentiments moraux quand

1) H. eût cité ici Simon, *Islam und Christentum*, et Gomes, *Seventeen years among the Sea-Dayaks*, 1911. [M.]

ils s'appliquent à des objets auxquels nous ne sommes pas accoutumés et qui sont à nos yeux dépourvus de valeur. De ce que la liste des actions qualifiées de péchés varie presque totalement d'une société à l'autre, il ne s'ensuit pas que telle ou telle société puisse prétendre que l'idée du péché lui appartient en propre. De même pour l'expiation. Les mêmes missionnaires, qui nous représentent les primitifs comme incapables de prendre intérêt à la doctrine chrétienne de la rédemption et même de la comprendre, nous les dépeignent affolés à l'idée des peines mortelles qu'ils ont encourues en violant quelque interdit et courant d'autel en autel ou de magicien en magicien pour essayer de se racheter par des offrandes et d'obtenir leur absolution. Qu'on raille, si l'on veut, les circonstances qui entourent ce rituel expiatoire et les méthodes « superstitieuses » qu'ils emploient; mais on comprendra que des missionnaires catholiques aient cru voir chez bon nombre de populations incultes une sorte de contrefaçon satanique du sacrement de pénitence. Enfin, quelques missionnaires¹, ou plus optimistes, ou plus clairvoyants, se sont inscrits en faux contre la condamnation radicale prononcée par certains de leurs confrères : selon eux, on trouverait chez les tribus les plus éloignées de notre état de civilisation l'amorce des idées les plus sublimes du christianisme; en particulier, la notion que le péché met l'individu en un danger mortel, l'idée qu'il peut être aboli par l'effusion du sang, enfin une aspiration vague mais intense au salut seraient des traits marquants de leur constitution morale auxquels la propagande chrétienne devrait se rattacher.

Nous ne pouvons donc considérer comme résolue la question de savoir si, oui ou non, les notions du péché et du pardon sont présentes dans les sociétés inférieures, quelles formes elles y revêtent et quel rôle elles y jouent. Cette question ne peut être tranchée ni par des théories préconçues, ni par des

1) Je n'ai pu retrouver les fiches dont H. se fût servi ici, et je ne sais par conséquent qui il avait en vue. [M.]

affirmations ou des négations globales, enregistrées sans critique ; il faut nous reporter aux faits et les examiner, s'il se peut, sans parti-pris et avec méthode. C'est à cette enquête ethnographique que nous allons procéder, avec l'espoir qu'il pourra en jaillir quelques clartés sur des notions qui forment le tréfonds de notre vie morale présente.

Fidèle à une règle de méthode qui tend à s'imposer dans cet ordre de recherches et qui a déjà fait ses preuves, nous étudierons les notions du péché et de l'expiation, non en accumulant des faits empruntés confusément à des sociétés très distantes et très diverses, mais en nous en tenant à une aire de civilisation définie. C'est à cette condition seulement que nous avons chance de comprendre la signification et la fonction du péché et du rituel expiatoire dans un système religieux donné. Si l'explication d'un ensemble de représentations mystiques et de gestes rituels consiste essentiellement à découvrir les émotions, les tendances, les besoins généralement inconscients, que ces croyances et ces rites traduisent et satisfont, nous ne pouvons espérer atteindre à une théorie explicative des phénomènes étudiés que si nous respectons les multiples attaches qui les lient à un ensemble organique, historiquement et ethniquement déterminé. La collection des faits analogues que présentent tous les peuples de la terre peut servir à prouver la diffusion d'une institution ; elle éclaire parfois certains détails qui peuvent soit faire défaut soit être obscurs dans la civilisation prise comme champ d'observation ; mais en somme elle n'a lieu d'intervenir que secondairement, à titre de contre-épreuve ou d'enquête complémentaire. C'est en première ligne l'étude des phénomènes, tels qu'ils se présentent dans une aire de civilisation naturellement délimitée, qui permet l'intelligence d'un type donné d'institution.

Si nous avons choisi pour principal champ d'observation le domaine polynésien, c'est d'abord parce que les sociétés qui le composent forment un vaste ensemble, remarquablement homogène et pourtant suffisamment différencié pour donner lieu à des comparaisons instructives ; c'est ensuite parce que nous pos-

sédons à leur sujet une grande abondance de documents variés et de bon aloi; c'est, enfin et surtout, parce qu'il nous a semblé que les phénomènes que nous nous proposons d'étudier s'y présentaient avec une netteté, une ampleur et un relief particuliers. Peut-être même nous objectera-t-on que ces conditions favorables vicient d'avance notre recherche ou du moins en restreignent beaucoup la portée : s'il est vrai que l'institution du tabou, comme le mot même qui dans nos langues sert à la désigner est particulière à la Polynésie, les sentiments et les représentations, qui, dans ce domaine, entourent la violation du tabou, ne peuvent pas prétendre à une grande généralité. Mais le temps est passé où l'on pouvait supposer que l'interdit était une institution spécifiquement polynésienne; à mesure que l'ethnographie a étendu ses découvertes, il est apparu que si le mot *tabou* est originaire des îles du Pacifique, la chose qu'il désigne est universelle, au moins à un certain degré de civilisation. Certes, cette institution revêt en Polynésie certains traits particuliers, certaines nuances distinctives, assez malaisées d'ailleurs à définir; mais, pour l'essentiel elle concorde rigoureusement avec les institutions similaires observées dans les autres provinces ethnographiques. Nous aurons d'ailleurs l'occasion de montrer par des rapprochements fréquents que les faits observés chez les Polynésiens ne présentent rien d'exceptionnel, rien de singulier; s'ils y sont peut-être plus faciles à saisir, cela s'explique tout au plus par une différence de degré et par la conscience très aiguë que les peuples du Pacifique ont prise de cet aspect de leur vie sociale.

Emprisons-nous d'ajouter, pour prévenir un malentendu, que nous ne considérons à aucun degré les Polynésiens comme des survivants attardés et comme des témoins intacts de l'humanité primitive. Un ethnographe très soucieux de rigueur scientifique, le Père Schmidt¹, s'est déjà élevé avec beaucoup

1) H. avait en vue : *Voies nouvelles en science comparée des Religions*, p. 14, du tirage à part; et *Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker*, in *Denkschr. d. k. Ak. d. Wiss.*

de force contre l'erreur de certains théoriciens qui vont chercher en Nouvelle-Zélande ou à Samoa des vestiges de la civilisation originelle; quant à lui, il voit dans la langue et dans la religion polynésiennes des produits de seconde et même de troisième formation. dérivés, après plusieurs étapes intermédiaires et non sans immixtion d'éléments papou, d'une souche indonésienne qui subsisterait encore presque intacte dans quelques îles de l'archipel malais; il ne peut découvrir en Polynésie rien qui mérite vraiment d'être appelé primitif. Nous aurions de graves réserves à faire sur les théories du Père Schmidt; nous ne sommes, en particulier, nullement convaincu que les Nias-sais ou les Batak, qui ont gardé, paraît-il, des souvenirs très précis de la révélation primitive, ont plus de titre que les Maoris ou les Marquisiens à représenter notre passé le plus reculé; mais nous sommes entièrement d'accord avec lui pour penser que tous les Polynésiens ont derrière eux une longue et riche histoire et qu'au cours des migrations, qui les ont conduits à se répandre finalement à travers tout l'Océan Pacifique, leur organisation sociale et leur système religieux ont dû subir plus d'un remaniement profond. Mais ce n'est pas un problème d'origines que nous cherchons à résoudre. Nous nous demandons ce que l'appareil religieux et moral, que constituent le sentiment du péché et le rituel expiatoire, devient quand on se transporte dans une civilisation relativement peu avancée quelle qu'en soit la date et quelles qu'en soient les origines. Il est incontestable que la civilisation des Polynésiens satisfait à cette condition : leur technique, leur savoir n'ont jamais atteint un développement qui les rendit indépendants de la nature ambiante et si, en quelques îles, à Tahiti et à Havaï notamment, ils s'étaient élevés avant l'arrivée des Européens à un régime féodal ou monarchique impliquant un État assez centralisé, cette organisation sociale se rattache d'une façon encore évidente aux groupements simples et limités qui cons-

Wien. Phil. Hist. Kl., LIII, p. 166; cf. Hertz in *Année Sociologique*, XII, p. 281-282. [M]

tituaient la société marquisienne ou que M. Elsdon Best a encore pu observer de nos jours dans certaines tribus montagnardes de l'intérieur de la Nouvelle-Zélande. Quand même il serait vrai, comme l'affirme le Père Schmidt, que dans l'échelle des religions humaines les Polynésiens occupent le dernier degré d'une évolution descendante, ce serait encore une expérience instructive que de voir ce que deviennent en s'enfonçant au plus profond de la matière humaine les purs concepts de la révélation. En quelque sens que se soit produite l'évolution qui relie les protozoaires aux organismes supérieurs, les comparaisons anatomiques ou physiologiques que le biologiste institue entre les différents types de la série animale n'en conservent pas moins leur légitimité et leur valeur. Peu nous importe, à la rigueur, que les croyances polynésiennes relatives au péché et à l'expiation aient dû précéder ou suivre dans l'ordre chronologique les croyances d'un caractère un peu différent que nous observons chez d'autres peuples; l'essentiel est que l'étude de ces faits lointains nous aide à mieux comprendre les phénomènes offerts par les religions les plus proches de nous et présents dans nos consciences.

Mais, en outre, il est bien probable que la théorie de la dégénérescence religieuse, renouvelée par le Père Schmidt, est de toutes les hypothèses évolutionnistes la plus difficile à défendre. En ce qui concerne particulièrement le péché et l'expiation, nous essaierons de prouver, quand le moment en sera venu, que l'état de choses, qui existait encore récemment dans les sociétés du Pacifique, s'il ne mérite aucunement d'être qualifié de *primitif*, n'en doit pas moins être considéré comme un *antécédent* par rapport aux formes historiquement connues: en particulier il se relie sans effort aux phénomènes présentés à cet égard par les sociétés antiques, juive, grecque et romaine, dont la religion chrétienne, humainement parlant, est sortie. Si cette démonstration est fondée, l'enquête ethnographique nous aura permis de restituer un état de choses, non certes primitif et originel, mais très suffisamment archaïque.

IV

[Définition provisoire du Péché et de l'Expiation.]

Mais, au seuil de l'enquête ethnographique se présente une difficulté qui semble redoutable. A quels signes allons-nous reconnaître que les croyances et les coutumes très différentes des nôtres, que nous rencontrons dans les sociétés inférieures, méritent, oui ou non, d'être rangées sous les rubriques familières du péché et de l'expiation? Si nous nous montrons trop rigoureux, si nous refusons de faire entrer en ligne de compte tous les faits qui ne cadrent pas parfaitement avec notre idée actuelle du péché, nous méritons le reproche que nous adressions tout à l'heure à certains missionnaires : nous prenons nos préjugés, très particuliers et très récents, pour mesure de la réalité universelle. Si, au contraire, nous ouvrons les portes toutes grandes, si nous nous contentons d'une analogie lointaine pour assimiler des institutions très disparates, nous risquons de comparer sans aucun fruit des choses qui n'ont entre elles aucun rapport défini. Pour sortir de ce cercle d'arbitraire, il nous faudrait une définition objective du péché et de l'expiation, suffisamment large pour convenir, comme disent les logiciens, à tout le défini et suffisamment précise pour ne convenir qu'à lui seul. Mais où trouver une définition de ce genre?

Quelques-uns nous conseilleraient sans doute de nous en tenir aux données de l'expérience et de faire consister le péché dans l'ensemble des péchés que dénonce notre morale. Une énumération exhaustive, telle que la pourrait faire, par exemple, un confesseur expérimenté, serait la meilleure définition du péché. Un semblable inventaire serait à coup sûr fort instructif; mais il ne servirait en rien notre recherche; bien plus, il l'orienterait à contre-sens. Deux sociétés peuvent avoir exactement la même idée du péché tout en l'appliquant à des actions diamétralement opposées; inversement, on peut concevoir que cette idée change de forme et de caractère, sans

que la table des péchés subisse aucun changement grave. Assurément, c'est une recherche légitime et importante que de déterminer la nature des actions dénoncées par la conscience morale d'une société donnée et de comparer entre eux les nombreux catalogues de péchés que les divers peuples ont élaborés. Mais cette recherche, qui porte sur le contenu d'une certaine classe de jugements moraux, est complètement distincte de celle qui tend à rendre compte de ce qu'on pourrait appeler les catégories de la moralité. A mêler les deux problèmes on ne fait qu'en rendre la solution plus difficile. Qui-conque s'efforce d'étudier scientifiquement la notion du péché a pour premier devoir de faire abstraction de ses habitudes et de ses sentiments moraux les plus familiers : il doit exercer son imagination à envisager sous l'angle du péché des actions qu'il est accoutumé à regarder comme moralement indifférentes ou même comme méritoires.

Devons nous écouter plutôt les théologiens qui s'offrent à nous révéler l'essence profonde du péché? Les fruits de l'arbre maudit ont, au cours des siècles, changé d'aspect et de couleur, mais les racines en seraient toujours les mêmes et c'est par elles qu'il faut définir le péché : ce sont le manque d'amour, l'orgueil rebelle, la suffisance d'une créature finie, qui méconnaît le bien par où elle dépend du Créateur et qui s'érige elle-même en absolu¹. Mais, si intéressantes que soient ces « définitions », elles ne sauraient guère prétendre à l'objectivité : aucune d'elles, que je sache, n'a réussi à rallier l'unanimité des penseurs chrétiens et en tous cas elles sont profondément étrangères à la masse des croyants. Ces tentatives d'interprétation psychologique ou métaphysique du péché nous instruisent sur l'idée que s'en font des penseurs habitués à réfléchir

1) H. avait préparé toute une analyse, du livre de l'un des meilleurs théologiens anglais sur l'expiation, R. L. Moberly, *Atonement and Personality*, Lond., 1901, où des définitions de ce genre sont en effet proposées. — Mais je ne vois pas si c'est exclusivement ce livre qu'il a en vue. Peut-être y sait-il aussi et Bossuet, et Lacordaire, que nous citons plus loin. [M.]

sur leur moralité; mais elles n'atteignent pas le péché, tel qu'il vit et agit dans la croyance et dans la pratique religieuses des fidèles. Les théories explicatives des théologiens nous aideront peut-être à interpréter les faits que nous aura révélés l'enquête comparative; mais il serait dangereux, au point de départ de cette enquête, de nous appuyer sur un fondement aussi chanceux.

Ainsi, ni la constatation brute des péchés honnis par notre conscience, ni la définition spéculative du péché considéré comme une entité métaphysique ne conviennent à notre dessein. Il ne nous reste pas, dès lors, d'autre ressource que de procéder consciemment comme le font en général les historiens des institutions, le plus souvent sans y prendre garde. Prenons pour terme de comparaison une notion du péché et de l'expiation, construite d'après les données de notre expérience sociale présente: comme nous sommes avertis de la subjectivité nécessaire de conceptions relatives à un état de civilisation déterminé, nous pourrons essayer de l'atténuer et de la corriger à l'aide des données que nous offre l'histoire.

Envisagées dans leur forme, toutes les actions que nous considérons comme des péchés présentent à nos yeux ce trait commun d'être des *transgressions*. Le pécheur viole la loi; il sort de la voie droite que l'ordre établi assigne à la conduite des hommes; il s'égare et manque le but, ἀμάρτανει. Mais le péché consiste, non seulement dans une action transitoire, mais dans un état qui subsiste après que la cause initiale a disparu: le fidèle, qui enfreint une interdiction grave, se met du même coup en *état de péché mortel*. Cet état nouveau, notons-le bien, résulte immédiatement, automatiquement de l'action contraire à la loi; ni Dieu, ni l'Eglise n'interviennent dans sa production. L'état de péché enveloppe pour le fidèle des peines et des dangers redoutables: il le prive de la situation, de la capacité, des droits qu'il avait dans l'Eglise, en particulier du droit de communier; il implique la menace d'afflictions temporelles qui peuvent atteindre le pécheur soit

dans sa personne, soit dans ses biens, soit dans ses proches ou ses descendants; surtout, il décide virtuellement du sort de l'âme dans l'au-delà et la condamne à une mort éternelle, c'est-à-dire à des souffrances sans fin et à une exclusion définitive du séjour céleste. Cet état, qui succède inéluctablement à l'acte mauvais, ne cesse pas de lui-même : ou bien par le concours de Dieu, de l'Église et du pécheur, il est aboli par une intervention sacramentaire, spécialement destinée à la délivrance du pénitent; ou bien il se prolonge jusqu'à la mort du pécheur endurci pour produire ensuite ses conséquences effroyables et désormais irréparables. Ainsi la transgression qu'est le péché porte en elle-même sa propre condamnation. Dieu et l'Église ont le pouvoir soit de tirer le pécheur de sa misère, de le sauver s'il le veut, soit d'expliquer et de ratifier la sentence qui doit l'écraser; mais c'est lui-même qui en péchant s'est damné. Le péché se définit donc : une transgression qui, par le seul fait qu'elle s'accomplit, tend à produire la mort¹.

Mais cette définition est encore trop vague. Notre conscience connaît plusieurs autres espèces d'infractions, toutes suivies de conséquences plus ou moins graves pour le transgresseur. Voyons par quels caractères le péché s'en distingue.

Prenons d'abord le cas d'un malade, d'un diabétique par exemple, qui, par ignorance ou par légèreté, commet une infraction grave au régime que le médecin lui a prescrit et qu'en tout cas son état de santé requiert. Les conséquences ne se font pas attendre : l'état du malade empire et, sauf intervention heureuse, au bout d'un temps plus ou moins long, c'est la mort. Nous retrouvons ici plusieurs des éléments caractéristique du péché : à l'origine, un manquement à l'ordre; puis,

1) Hertz avait préparé une analyse des idées de Lacordaire sur la pénitence. *Sermons* (Ed. Poussiègue), II, p. 8. *Sur la maladie*; I, p. 167. *Sur la peine expiatoire*.

De même il avait analysé à fond les deux sermons de Bossuet. *Œuvres complètes*. Ed. Guérin, III. 1^{er} et 3^e Dimanche de l'Avent et naturellement aussi la fameuse *Ep. CII* de saint Augustin. Je ne sais ce qu'il en eût cité. [M.]

immédiatement un changement funeste dans l'état du délinquant ; un enchaînement de souffrances qui aboutit à la catastrophe finale. Cette analogie a frappé les Pères de l'Église et les orateurs sacrés qui assimilent très souvent le péché à une maladie interne. Pourtant, personne d'entre nous ne songera jamais à faire de l'imprudence même fatale du diabétique un péché authentique ; entre ces deux espèces d'infraction notre conscience établit une distinction profonde. De même, si un téméraire passe outre aux avertissements de l'autorité ou du simple bon sens et s'aventure pour sa perte, nous verrons en lui une victime à plaindre plutôt qu'à blâmer. Peut-être lui reprocherons-nous sévèrement ce « suicide par imprudence » ; mais notre réprobation ne sera ni très assurée ni très violente : chacun n'est-il pas libre, à moins d'obligations impérieuses, d'affronter la mort à ses risques et périls et quelle est la limite qui sépare la folie de l'héroïsme ? En tous cas, aucun de nous n'aura l'idée de considérer comme un péché une action risquée suivie d'un accident mortel. Le fondement de cette distinction n'est pas difficile à découvrir. Dans le cas de l'imprudent, tout le processus qui va de l'infraction à la mort se déroule sur le plan de la nature physique. La victime de l'accident ne fait que subir les conséquences pour ainsi dire mécaniques que son initiative a déclanchées. L'ordre contre lequel l'infraction a été commise est purement physique : il s'impose à nous comme un fait inéluctable ; il ne commande ni notre respect ni notre sympathie ni notre adoration. Nous n'éprouvons à l'égard du transgresseur aucune indignation morale : s'il succombe dans l'épreuve où il s'est engagé, nous regardons son malheur comme un effet nécessaire des forces en jeu, nous n'y voyons pas un châtiment mérité ; s'il en sort sain et sauf, notre sens de la justice n'élève aucune protestation ; l'ordre de la nature ne nous paraît ni ébranlé, ni entamé : l'heureuse issue de l'événement prouve seulement que, soit par son adresse, soit par suite d'un concours de circonstances favorables, les forces qui tendaient à la catastrophe ont été

neutralisées par des forces contraires ou n'ont pas eu l'occasion de produire leur effet. Tout autre est le caractère du péché : c'est à un ordre idéal et moral qu'il attente. Et cet ordre n'est pas l'ensemble des rapports constants entre les phénomènes et des normes pratiques qui en découlent, tel que nous le découvrent les physiciens et les biologistes, les ingénieurs et les hygiénistes ; mais c'est un système de prescriptions et surtout de défenses que nous révèle au nom de Dieu la société religieuse à laquelle nous appartenons. De là vient le caractère spécifique du péché : il n'a d'existence que par rapport à une loi sacrée proclamée ou reconnue par la foi. Dans la mesure où la foi est vive chez le pécheur lui-même et chez ceux qui l'entourent, la transgression provoque l'horreur et la détestation que fait naître tout sacrilège. Comme le péché va à l'encontre non d'une nécessité de fait mais d'un désir divin, il étonne et inquiète les fidèles ; ceux-ci attendent avec anxiété que Dieu maintienne sa loi et prouve que le péché est bien un péché en lui faisant produire ses conséquences prévues. Mais le pécheur, qui ne croit pas au péché et qui réussit à cacher son méfait, peut vivre sans éprouver aucun changement réel et physique de sa personne : pour lui, au moins jusqu'au jour où la foi se réveille dans son cœur, le péché est comme s'il n'était pas. Tandis que l'action risquée enfreint un ordre tout physique et engendre l'accident mortel par le seul jeu des énergies où elle vient s'insérer, le péché attaque un ordre moral, prescrit par l'Être divin, et ne produit ses conséquences que dans la mesure où la foi est là pour donner réalité et vie à des représentations d'ordre idéal.

Mais il existe à côté du péché d'autres infractions d'un caractère moral qui présentent avec lui des rapports plus ou moins étroits, je veux parler de la faute contre l'honneur et du crime. Si un homme, qui fait partie d'une caste aristocratique ou d'une communauté fermée, commet certaines actions que le groupe juge incompatibles avec sa dignité, si, par exemple, noble, il ne paie pas une dette de jeu ou accepte sans en exiger

réparation une offense grave, il se sent aussitôt l'objet d'une sorte d'excommunication ; même si sa faute est secrète, il anticipe la réprobation de ses pairs, il se sent lui-même diminué, dégradé, perdu : ou bien il n'a plus qu'une idée qui est de réparer son honneur lésé et sacrifie tout à cette hantise, ou bien, si c'est impossible, il s'abandonne lui-même et cherche le repos dans l'exil ou même dans la mort. L'analogie avec le péché est frappante. Ici aussi l'infraction est dirigée contre un ordre idéal, qui régit un monde de réalités impondérables. Ici aussi l'infraction, sitôt qu'elle se produit, détermine un changement profond dans la personne du coupable, qui se manifeste jusque dans son apparence extérieure. Ici aussi l'infraction traîne après elle la peine et la souffrance par une sorte de *nexum* intérieur ; sans doute, les représentants du groupe peuvent exprimer officiellement au membre qui a forfait à l'honneur la répulsion qu'il leur inspire et lui signifier son exclusion ; mais cette intervention n'est pas nécessaire. Celui qui, par sa faute ou par l'atteinte d'autrui ne possède plus intact son honneur se sent aussitôt privé d'une qualité mystérieuse qui faisait corps avec son être, qui était pour lui le premier des biens, plus précieux que la vie même. Et, comme l'état de péché, l'état de déshonneur subsiste aussi longtemps que la mort ou une réparation suffisante n'y a pas mis un terme.

Mais cette parenté des deux notions n'empêche pas que notre conscience ne les distingue radicalement. D'abord le code de l'honneur a des exigences très différentes de celles auxquelles contrevient le péché ; parfois, les deux morales sont en conflit ouvert ; mais, même quand elles s'accordent et que la forfaiture et le péché coïncident, il y a une divergence profonde dans l'inspiration et dans les sentiments mis en jeu. S'il y a, comme nous l'avons vu, quelque chose de religieux dans la faute contre l'honneur, il s'agit là d'une religiosité diffuse et pour ainsi dire terrestre. Tandis que le péché intéresse à la fois Dieu, l'Eglise et le pécheur, la forfaiture ne concerne que celui qui en est l'objet et la société dont il a trompé l'attente ; aucune puissance

surhumaine ne fait ici sentir sa colère ni ne conspire à l'écrasement du transgresseur. Tandis que la détresse du pécheur vient surtout de ce qu'il se sent écrasé par une force supérieure qu'il a comme déchaînée lui-même pour sa ruine, la souffrance de l'homme déshonoré consiste essentiellement dans le sentiment d'avoir déchu, d'avoir détruit la haute valeur qui le mettait hors du vulgaire et qui lui assurait le respect et l'estime de ses pairs et de lui-même. Le pécheur est principalement préoccupé de son destin après la mort; la victime du déshonneur se soucie peu de l'au-delà; c'est son bonheur et sa fierté sur cette terre qui sont surtout en jeu. Enfin, la faute contre l'honneur émeut une société restreinte, définie par le sentiment qu'elle a de sa dignité propre et par le fait qu'elle forme à l'intérieur de la grande communauté un groupe homogène et presque clos; au contraire, le péché émeut l'Église, c'est-à-dire une société essentiellement égalitaire et universaliste de tendances, qui offre à tous les hommes sans distinction le salut par le baptême et par l'obéissance à sa loi. Même lorsque les deux notions de l'honneur et de la sainteté se diluent, se détachent des groupements sociaux définis où elles se sont constituées pour venir en quelque sorte se fondre dans la personnalité de chaque individu, elles ne continuent pas moins de faire appel à des forces morales très différentes : l'une fait rejeter certaines actions comme incompatibles avec la dignité humaine et avec la fierté de l'individu désireux de se distinguer des vilains; l'autre propose à la volonté un idéal transcendant, souvent hypostasié dans un Être divin, auquel elle doit se conformer avec abnégation.

Le crime paraît soutenir avec le péché des rapports plus étroits. La loi qu'il viole commande d'un ton impérieux à tous les membres de la société et elle veut être obéie non pour le surcroît de valeur qu'elle confère ou garantit aux individus, mais simplement parce qu'elle est la loi, la norme de la bonne conduite. Et l'impression d'épouvante indignée et d'horreur que provoquent chez la plupart d'entre nous les crimes les plus atroces,

se rapproche beaucoup de la réaction psychologique déterminée par le péché. Pourtant, si ces deux notions voisinent chez nous au point de se croiser et de se mêler souvent, elles ne laissent pas d'être essentiellement distinctes. En bien des cas, les frontières de leurs domaines divergent tout à fait : certains des péchés les plus horribles, le sacrilège, par exemple ne sont pas tenus comme criminels ; s'ils donnent lieu à des poursuites pénales, ce n'est pas en raison de leur caractère intrinsèque, mais c'est qu'il sont considérés comme des actes provocateurs dont la paix publique pourrait souffrir. De même, beaucoup de crimes ne méritent le nom de péchés que d'une manière indirecte et un peu platonique, comme infractions à la loi civile dont Dieu commande le respect. Même quand ils se rencontrent sur un même acte interdit, le crime et le péché sont tout différents de caractère et d'efficacité. Le crime n'exerce pas, comme le péché une action profonde et immédiate sur l'état du transgresseur ; il ne change pas d'un coup sa situation dans le monde, tout le destin présent et éternel d'une âme. On peut très bien imaginer qu'un meurtrier réussisse à faire disparaître toute trace de son crime, à étouffer en lui tout remords et à jouir en paix des biens volés à sa victime ; c'est ce que nous ne pouvons même pas concevoir pour le pécheur, *si nous croyons au péché*. Sans doute, cette impunité du criminel nous choque ; notre sens de la justice réclame que tout crime soit suivi d'une sanction. Mais tandis que la notion même du péché enveloppe l'idée de l'état de péché, avec toutes les misères que cet état implique, tandis que la damnation jaillit aussitôt de la transgression et n'a besoin tout au plus que d'être ratifiée par Dieu et par l'Église, le châtiment du crime, la peine proprement dite, vient frapper le criminel au bout d'un temps plus ou moins long, et surtout elle n'est pas le fruit spontané de son acte, elle s'y ajoute après coup, comme la réponse succède à la question ou le mouvement réflexe à l'excitation sensorielle, après avoir été élaborée par un organe social spécialisé. A la rigueur, le pécheur n'a pas besoin d'être jugé ; car en péchant il s'est

damné lui-même ; le crime, au contraire, ne commence à produire ses fruits amers que du jour où la société, par l'entremise des juges compétents, en a reconnu formellement l'existence, en a apprécié le véritable caractère et en a déterminé l'exact châtiment. Il n'y a peine que du moment où un jugement a été prononcé en bonne et due forme et exécuté selon les règles. Libre au croyant de voir dans les accidents, maladies, afflictions ou mort, qui surviennent au pécheur, la sanction de sa faute et le triomphe de la justice ; la société civile, elle, ne se satisfait pas à si bon compte. Si le criminel est tué par les policiers qui venaient l'arrêter, ou s'il réussit à se suicider, ou s'il meurt de maladie sans attendre l'exécution, notre sens de la justice proteste : ce n'est pas une mort quelconque qui peut éteindre la dette contractée par le criminel envers la société ; en se dérochant au châtiment régulier, à la froide exécution d'une sentence mûrement réfléchie, il frustre la communauté de la victime qu'elle attend. Ce n'est pas que le péché paraisse exiger une sanction moins grave que le crime ; bien au contraire, mais aux yeux du croyant, le châtiment matériel et terrestre n'est que la plus petite partie de la peine que le péché traîne après lui : dans la maladie, dans la mort même, il n'aperçoit que l'annonce et le début d'une malédiction éternelle. Pour la justice pénale au contraire, la souffrance infligée au criminel est le tout de la peine ; c'est pourquoi, si elle n'a pas le caractère d'une punition administrée juridiquement, le crime n'est pas vengé.

A cette différence, qui existe entre les sanctions du crime et du péché, correspond une diversité essentielle des deux actes. Tous deux sont des infractions à un ordre idéal auquel les hommes sont tenus de conformer strictement leur conduite. Mais l'ordre auquel attente le crime règle seulement les rapports extérieurs des personnes et des choses qui composent la société : la qualité criminelle de l'acte résulte de la défense édictée par la loi, par égard pour les droits et les intérêts des citoyens. Les mobiles du criminel peuvent intervenir dans la décision du juge à titre de circonstances atténuantes ou aggravantes ; mais

ce qui l'intéresse directement, c'est avant tout l'acte envisagé sous son aspect externe et objectif, la violation expresse et manifeste d'un article du Code pénal. C'est pourquoi il ne peut y avoir crime s'il n'y a pas eu au moins commencement d'exécution. Le péché au contraire retentit dans un monde de réalités intérieures et profondes. La loi qu'il enfreint n'émane pas de la raison froide et anonyme du législateur ; elle est l'expression saisissable de la personnalité même de Dieu. Et cette infraction ne réside pas essentiellement dans l'exécution d'un geste interdit : il suffit, pour qu'il y ait péché, d'une intention mauvaise et d'une rébellion purement subjective de la créature contre le Créateur. Tout ici est intérieur et spirituel : « le péché, comme dit Bossuet, est un mouvement de la volonté de l'homme contre les ordres suprêmes de la sainte volonté de Dieu¹. » Une volonté profane insurgée contre une volonté sainte qui doit être sa loi, une âme s'aliénant elle-même Dieu qui est l'auteur de son salut, voilà ce qui fait le péché pour les chrétiens éclairés et voilà ce que le Code pénal fait profession d'ignorer. C'est parce que le péché est essentiellement une rupture intérieure de la paix qui unit Dieu et le fidèle qu'il affecte aussitôt leur être à tous deux : en particulier, comme le bien-être ou la misère, la vie ou la mort spirituels dépendent entièrement du rapport de l'âme à l'Être divin dont elle émane, il est inévitable que le péché le plus secret, le plus intime et le plus fugitif réagisse sur le destin et sur l'être même du transgresseur. Et, puisque la société religieuse et la société civile ont aujourd'hui des attributions nettement séparées, celle-ci s'efforçant de garantir à chaque individu le libre exercice et la sécurité de ses droits, celle là travaillant à la gloire de Dieu et au salut des âmes, nous pouvons résumer les conclusions de l'analyse qui précède en quelques mots ajoutés à notre définition initiale : *le péché est une transgression d'un ordre moral, qui est considérée comme entraînant par sa vertu propre des conséquences funestes pour*

1) Sermon sur la nécessité de la Pénitence. 3^e dim. de l'Avent.

son auteur et qui concerne exclusivement la société religieuse.

Tel est l'aspect sous lequel se présente aujourd'hui dans notre conscience la notion du péché; mais rien ne nous autorise à affirmer que tous les éléments mis au jour par l'observation actuelle ont un caractère permanent et essentiel. Une connaissance même superficielle du passé de notre civilisation dissiperait cette illusion, s'il en était besoin. Il n'est pas nécessaire de remonter jusqu'à la préhistoire pour voir s'évanouir plusieurs des distinctions qui nous paraissent aujourd'hui les plus profondes. Dans l'Ancien Testament, le nom de péché, est souvent appliqué à des actions qui ne nous semblent avoir qu'un rapport lointain avec la morale : il dénote par exemple, des contacts imprudents et terriblement dangereux avec des objets chargés d'une énergie divine, en particulier avec l'arche sainte. Il est malaisé de faire cadrer ces transgressions avec les principes de notre éthique spiritualiste; elles paraissent s'apparenter plutôt aux infractions contre l'ordre qui régit le monde physique, si ce n'est que les forces destructrices déclanchées par la profanation sont ici de nature occulte et spirituelle. Plus d'un récit de la Bible nous donne l'impression que la distinction qui nous semblait si claire et si manifeste entre le péché et l'imprudence fatale, entre le châtiment divin et l'accident brutal, ne s'était pas encore produite à l'époque où ces passages ont été rédigés¹. De même, si nous nous transportons dans les sociétés antiques, en Grèce ou à Rome, nous chercherons vainement en bien des cas les critères qui établissent chez nous une séparation radicale entre le péché et le crime². Certaines infractions, par exemple le parjure, sont tenues à la fois pour criminelles et pour impies et la société humaine s'abstient scrupuleusement de les châtier, comme si

1) Les fiches préparées peut-être pour ce passage mentionnent Schmoller *Das Wesen der Sühne*, etc. (*Theol. Studien. u. Krit.*, X, 1891), p. 105 sq. ; Köberle, *Sünde und Gnade*. Mun., 1905. [M.]

2) Je ne trouve aucune référence d'ensemble sauf une note résumant le travail de Zielinski. [M.]

elle avait peur de commettre un sacrilège en substituant sa justice à la justice divine : *deorum injuriæ dis curæ*, comme l'écrit Tacite. En d'autres cas la sanction pénale consiste à consacrer le coupable, c'est-à-dire à le vouer à la colère des divinités qu'il a provoquées. Quand le crime et la peine sont à ce point marqués d'un caractère religieux, ils sont bien près de se confondre avec le péché et ses suites. — Enfin, nous n'avons même pas besoin de remonter si loin dans le passé pour voir la faute contre l'honneur revêtir, elle aussi, une signification presque mystique et se rapprocher singulièrement du péché. Le chevalier du moyen âge considérait certaines offenses comme mortelles, non moins que le péché. Perdre l'honneur, c'est, pour lui, perdre la partie la plus précieuse de son être, c'est perdre son âme; et ce changement profond et substantiel de sa personnalité le rend incapable de toute joie terrestre et lui rend désirable une mort, qui à elle seule n'est pas même une délivrance.

Gardons-nous donc de considérer comme fondées dans la nature des choses des distinctions qui peuvent être relatives à un état de civilisation relativement récent et peut-être transitoire. Il se peut fort bien que la spécificité des divers types d'infractions que nous distinguons radicalement aujourd'hui corresponde à la différenciation des fonctions et des groupes sociaux, qui est sans doute un des caractères dominants de notre civilisation. Du moins, c'est une hypothèse qui mérite d'être envisagée. En ce cas, nous ne nous étonnerions pas de voir s'effacer dans les siècles passés certains des contours définis où est enfermée aujourd'hui la notion du péché. Dans les sociétés, où la science n'est pas encore constituée et où, par suite, la distinction de l'ordre physique et de l'ordre moral est encore à peine ébauchée, où la vie religieuse est diffuse à travers tout le corps social, embrassant aussi bien la société civile et politique que les groupes secondaires, tels que les familles, les castes ou les corporations, nous devons nous attendre à voir assimilée au péché la transgression de toutes les lois admises par la

croissance commune. Chez nous, au contraire, la religion est devenue une fonction distincte de la vie collective, qui est assumée par un organe social spécialisé, l'Église, et dont le domaine est étroitement circonscrit : elle a surtout pour objet de donner satisfaction aux besoins intérieurs, spéculatifs et moraux, des individus. Dès lors, la transgression religieuse ou péché nous apparaît surtout caractérisée par son aspect subjectif et personnel : nous y voyons essentiellement une direction dépravée de l'intention morale, une attitude perverse de la conscience intime envers l'Être divin, de quelque façon qu'on se le représente. Nous attachons une importance particulière à ces caractéristiques précisément parce qu'elles différencient nettement le péché des autres sortes d'infractions et parce qu'elles peuvent seules conférer au péché une valeur religieuse. Mais, si nous songeons que cette spécialisation et cette étroite délimitation de la société religieuse dans le domaine de la vie intérieure résultent de causes complexes qui n'ont produit plein effet que dans l'Europe moderne nous éviterons d'attribuer une valeur universelle et absolue à des modalités particulières du péché, qui sont peut-être liées à la situation faite à la religion dans quelques sociétés évoluées.

Robert HERTZ.

Ici s'arrête le manuscrit.

Cette introduction n'est donc pas complète parce qu'après la définition du péché et de ses suites, qu'on trouve ici, Hertz devait, d'après son plan, donner une définition de l'expiation ; deux brouillons le prouvent. Le dernier, daté 11-2-13, et qu'a suivi évidemment H. dans son mss., divise ainsi cette IV^e partie :

- « Dans le péché : idée de loi violée
 idée de perdition
 idée d'excommunication impliquée [publié].
- « Dans l'expiation : idée de réparation
 idée de pouvoir divin

idée d'abolition du passé

idée de réconciliation. »

Ainsi aurait été mise en forme cette définition provisoire du sujet. H. ne l'acheva pas; il se heurtait à la difficulté naturelle de ce procédé : trouver « le moyen d'en dire assez sans en dire trop », comme il dit lui-même dans une de ces notes critiques où il fixait lui-même son dialogue intérieur. Il avait résolu magistralement ce problème de forme dans sa Définition du Péché. Il lui restait à le résoudre dans sa Définition du Pardon. Il l'avait résolu, et il ne lui manquait que quelques jours de travail pour exposer définitivement cette seconde définition, car il en avait déjà fait l'objet d'une leçon de 1909, dont les principaux points étaient : « 1° le pardon est nécessaire (d'une obligation stricte et catégorique); 2° il est possible grâce au pouvoir divin; 3° il consiste non pas dans une remise de peine, mais dans une abolition de la culpé; il est un sacrement ». Et il arrivait à la formule suivante :

« Le pardon des péchés est une opération mystique, accomplie par la grâce divine et par l'action de rites appropriés, et qui a pour objet direct et premier de détruire les péchés commis par les fidèles. Cette destruction, en même temps qu'elle apaise Dieu et son Église, restaure l'intégrité mystique du pécheur, et lui rend sa place normale dans le monde religieux. »

« C'est un des rites qui font partie de tout un des systèmes de la vie religieuse, l'élimination des maux ».

Mais il avait, nous l'avons vu, généralisé son sujet, et porté son attention non plus simplement sur le pardon, mais sur l'ensemble de ce système de l'expiation, et il était arrivé à cette définition que je trouve griffonnée :

« (Expiation parmi les sanctions). Il y a expiation quand certaines actions généralement rituelles peuvent rétablir l'état des choses antérieur à la transgression en abolissant celle-ci, et en satisfaisant la justice sans que le transgresseur et ses proches en soient écrasés. » Définition excellente et digne d'être classique.

CONCLUSION DE L'ÉDITEUR

L'ouvrage eût encore comblé les espérances que fait naître cette magnifique introduction.

Nous ne pouvons ici en donner un résumé adéquat. Nous ne pouvons qu'indiquer le plan que Hertz allait suivre, et dans lequel des milliers de faits sont déjà rangés, élaborés, articulés.

*
* *

Hertz a d'ailleurs donné un aperçu des résultats qu'il avait obtenus dans ses cours. On le trouvera dans les Rapports qu'il envoya sur ses Conférences à l'Écoles des Hautes-Études en 1909, 10, 11, 12, et qui sont heureusement imprimés au *Rapport Annuel* de la V^e Section :

1908-1909. « *Les Rites d'élimination du péché.* La transgression d'un tabou altère, dans leur être, les pouvoirs protégés par le tabou, en même temps qu'elle voue le transgresseur à la mort. Cet état funeste dure aussi longtemps que la cause initiale n'a pas été abolie soit par la peine, soit par le pardon. Le pardon est une destruction de la faute sans destruction du coupable. »

« L'élimination du péché s'obtient par la simple lustration ou par l'expiation. L'étude des rites lustratoires (surtout chez les Malayo-Polynésiens) en a révélé la complexité : presque toujours il s'agit, non simplement d'évacuer, mais de reconduire vers son foyer d'origine la substance mystique que le transgresseur s'est indûment appropriée. L'élimination, même sous sa forme la plus simple se complique d'une oblation. »

« Cet élément positif prend une importance fondamentale dans l'expiation, où le pénitent apporte à l'être offensé du sang, de la vie, de la souffrance (victime immolée ou pratiques de mortification). On a surtout cherché, dans l'étude du sacrifice expiatoire et de l'ascétisme pénitentiel, à découvrir les représentations et les émotions collectives dont procède la croyance en l'efficacité rédemptrice de la souffrance. »

1909-1910. « *Les mots maori tapu, noa, tamaoatia* : essai de définition de leur sens à l'aide de textes empruntés à Grey et à Elsdon Best, en vue de déterminer la signification religieuse attribuée à la violation du tabou. Étude d'un type particulièrement intéressant de cérémonie expiatoire, l'élimination du péché par oblation alimentaire. Essai de classification et d'interprétation des rites de confession dans les sociétés inférieures. »

1910-1911. « *L'élément religieux du droit pénal* chez les Polynésien et plus particulièrement chez les Maoris de la Nouvelle-Zélande. Après avoir établi que, dans ces sociétés, les crimes les plus réprouvés ne sont pas, en général, l'objet d'une vindicte sociale organisée, le châtiment étant l'affaire des puissances surnaturelles que le péché a lésées, M. R. Hertz a cherché à préciser pour quelles raisons et suivant quels modes une sanction humaine et proprement spéciale vient, en certains cas, s'ajouter à la sanction mystique qui frappe les violateurs du tabou. »

..

Mais voici comment une note de janvier 1913 décrit le dernier plan que projetait Hertz.

« Introduction. Le Problème [que nous venons de publier]. »

« I^{re} Partie. — *La Transgression et ses Suites*.

I. — L'Ordre et la Paix.

II. — La Transgression.

III. — Son effet sur le transgresseur
sur le sacré lésé
sur le monde.

IV. — L'offense.

V. — Conclusion de la I^{re} Partie : caractères généraux du péché, sa fonction dans le monde religieux. Sa signification psychologique ».

« II^e Partie. — *L'élimination du péché*.

1) Pourquoi elle s'impose : lustration, simple expulsion ;

2) La séparation.

3) La reconduction au foyer d'origine.

4) Conclusion de cette partie : caractères généraux de la lustration, sa fonction, son rapport aux formes plus spirituelles. »

« III^e Partie. — *La Souffrance rédemptrice*.

Le problème (préambule).

1) Nécessité du sang et de la vie pour les dieux ou êtres sacrés offensés.

2) Caractères spécifiques du sacrifice expiatoire.

3) L'ascétisme pénitentiel.

4) Conclusion de cette partie : théorie du sacrifice de l'homme Dieu ».

« Conclusion.

Récapitulation des caractères généraux des notions et rites étudiés ».

« Si le péché et l'expiation présentent ces caractères » [dans ces sociétés polynésiennes] « cela tient à la structure et à l'état » [mi-segmentaire, mi-concentré] « de ces sociétés ».

« Comment dans le christianisme » [ces notions] « se combinent dans un dogme unique, constitué, d'une portée (théorique et pratique) absolue et universelle ».

« L'avenir des notions de péché et d'expiation dans nos sociétés ».

..

Ce plan, avec ses titres mi-abstraites et mi-concrets malgré sa belle ordonnance, ne donne qu'une maigre idée de ce qui eût été réalisé par Hertz.

Pas un de ces chapitres qui n'eût été bourré de faits et de documents, et d'interprétations directes de ces faits et de critiques de ces documents. Hertz avait disposé admirablement ses fiches en 42 rubriques. Chaque fiche mobile et référencée aux voisines et à celles des autres chapitres, avait déjà sa place dans les développements et les exposés concrets. Le plan se modifiait avec les faits, et les faits n'étaient pas là pour l'illustration, car Hertz était un savant, et non pas seulement un philosophe.

Pour en témoigner nous aurions les auditeurs de son enseignement si scrupuleusement philologique : ainsi il passa un trimestre à expliquer les mots Maoris (soi-disant de sens bien connus, et en réalité obscurs) de *tapu* — saint — *noa*, profane — *whakanoa*, profaner — *tamaoatia*, purifier.

Mais nous avons devant nous cette riche collection de faits, et nous voudrions la faire entrevoir :

Voici, par exemple, ce qu'eût été le sommaire des premiers chapitres de la première partie, auquel correspondent les faits classés dans le fichier sous la rubrique I.

1) *Le système des tabous* : a) chefs versus gens du commun — tous contre esclaves; b) hommes versus femmes; c) relatifs à l'habitat (coucher, manger, cuisine, travail); c₁) alimentaires; d) relatifs à la guerre; e) aux fonctions sociales; f) au culte; g) à la maladie et aux choses funéraires.

2) *tapu, noa, impur* [relation du mot *tapu* au mot de *mana*].

2^a) *profanation, en particulier profanation par nourriture* [Hertz avait en effet trouvé que la profanation, le sacrilège type en pays Maori et polynésien, c'est l'acte de manger la chose sacrée qui est aussi le moyen essentiel de lustration] et il analysait ici le remarquable rituel du *pure popoa*.

3) *La transgression du tapu*. Le mal moral [ici eût été insérée la description des *hara* Maori, de ces curieux droits, qui sont créés sur le transgresseur, au profit de celui dont la sainteté a été violée. Et Hertz avait trouvé de remarquables équivalents aux usages polynésiens chez les Akikuyu, de l'Est africain].

4) *Les suites de la transgression*. Le mal physique. Violer un tapu équivalant à se maudire soi même; à se détruire; sanction physique de la maladie, du suicide, de la mort. [Hertz disposait d'un abondant arsenal de faits surtout Dayaks, Samoans].

5) *La mise en interdit du transgresseur* (le ban, l'exclusion).

6) *Le péché originel, la chute, le péché dans la mythologie*.

On voit la méthode : des catalogues complets, et des analyses approfondies. D'une part Hertz dresse la liste de tout ce qui est sacré, d'autre part, il dissèque les processus que suit la sanction des interdits. Combien nous sommes loin des simples procédés habituellement suivis! Il ne se borne pas à collectionner des faits curieux empruntés à toutes sortes de peuples et il dépasse l'interprétation rapide et superficielle par une psychologie élémentaire, association des idées, scrupules, magie négative. C'est la description complète en extension et en profondeur, du système des interdits.

••

Un appareil de preuves aussi fortes venait étayer ces trois parties de ce livre, divisées en une quarantaine de paragraphes.

Nous tâcherons, si la vie nous le permet, un jour, de faire profiter

le public de tout ce travail. Nous le tâcherons soit par la voie du cours, soit en reprenant nous-mêmes le sujet, avec l'aide posthume de notre ami. Nous nous ferions en tout cas un scrupule de garder pour nous ce trésor.

..

Il serait encore plus malaisé de donner ici un aperçu des conclusions générales auxquelles ces recherches avaient mené Hertz.

Qu'il nous suffise de dire qu'il avait déjà rédigé de nombreux paragraphes de la fin de son livre. Il y exposait que ces idées de péché et d'expiation avaient encore un rôle à jouer dans la conscience laïque et purement sociale de nos sociétés modernes. Il aboutissait à dresser toute une morale de la faute, de l'ordre qu'elle lèse, et de la sanction qui le rétablit. Le sacrifice à l'ordre et à la nature, au poste que l'on occupe, était pour lui un principe nécessaire et suffisant.

Nous espérons prochainement publier ailleurs ces notations profondes et éloquentes. Elles dépassent par leur force métaphysique et sociologique le cercle étroit de l'Histoire des religions.

Elles sont aussi un exemple. Car Hertz, lui-même, a signé sa morale de son sang.

M. M.

IGNACE GOLDZIHÉ

(1850-1921)

Notes sur sa vie, ses œuvres et sa méthode.

Ignace Goldziher est mort à Budapest le 13 novembre 1921, à l'âge de 71 ans. Maître incontesté des études islamiques aux yeux des orientalistes occidentaux, son influence personnelle sur nos études a été si vaste et si complexe, tant par ses ouvrages que par sa correspondance, qu'il faut attendre la publication d'une monographie détaillée, celle que prépare le Dr Heller, de Budapest, pour l'embrasser tout entière. On ne trouvera ici que des notes, accentuées par des souvenirs personnels.

* *

Né le 22 juin 1850 à Székesfehérvár (Stühlweissenburg) en Hongrie, d'une famille israélite fort estimée, Goldziher se montra d'une précocité intellectuelle rare, puisqu'il publia à douze ans son premier essai « *Szihasz Jiczhok* »¹, opuscule sur l'importance de la prière, introuvable aujourd'hui. Élève de Vambéry à Budapest, puis de Rödiger à Berlin (1869), il passait à Leipzig en janvier 1870 sa thèse de doctorat, avec Fleischer ; sur un commentateur médiéval de la Bible en arabe, Tanchûma Jeruschalmi. Revenu à Budapest, nommé privat-docent à l'Université (avec Eötvös) en 1872, on le vit un moment enseigner l'hébreu au séminaire évangélique réformé, mais il se concentra de plus en plus sur les études arabes, philologie d'abord, puis islamologie. Chargé de mission du ministère de l'Instruc-

1) « Le passe-temps d'Isaac » ; allusion biblique (Ignace = Isaac).

tion Publique hongrois, il travailla pendant un an à Vienne et à Leyde, voyagea en Orient (sept. 1873-avril 1874), séjournant au Caire¹, en Syrie et en Palestine. Élu membre de l'Académie hongroise en 1892 (président de section en 1907), il ne fut titularisé professeur ordinaire de langues sémitiques qu'en 1894². Il passa la plus grande partie de sa vie à Budapest, ne quittant désormais sa patrie que pour participer à divers congrès internationaux, notamment aux congrès d'orientalistes, et pour donner, à la demande d'Universités étrangères, des séries de conférences. Il vint en dernier lieu à Athènes (orientalistes, 1912), Leyde (histoire des religions, 1912), Pétrograd (session internationale des Académies, 1913)³, Upsal et Stockholm (1914).

La guerre mondiale vint ébranler son activité scientifique en détruisant l'équilibre européen. Goldziher dut brusquement cesser de donner libéralement et impartialement, à tous les chercheurs de bonne volonté, de quelque patrie qu'ils fussent, les inépuisables conseils de son expérience technique. Très attaché à la culture allemande où il s'était formé, connaissant la supériorité de son outillage et de ses moyens, Goldziher ne se résigna pourtant pas à sacrifier à sa prétendue mission de suprématie ethnique, le haut idéal international de solidarité entre savants qui avait inspiré toute sa vie⁴. Et il mourut lentement d'en être sevré.

Même après l'armistice, la plupart des revues scientifiques étrangères n'arrivaient pas jusqu'à lui, et, privé de son pain quotidien de lecture, il se plaignait amèrement à ses amis : « On doit s'accoutumer peu à peu, à cette résignation cruelle; doit-on? » (2-XII-19). « On est coupé totalement du mouvement

1) Où il fut exceptionnellement autorisé à suivre certains cours à la Mosquée d'al Azhar.

2) La chaire prévue pour lui dès 1872 avait servi à caser un ex-professeur de séminaire, anti-infaillibiliste.

3) Il ne put se rendre, en 1913, à l'invitation du Collège de France.

4) Cf. sa lettre « Der Krieg und die solidarität der Gelehrten » (ap. journal hongrois *Magyar Figyelő*, 1916, IV, 250-254).

scientifique » (1-X-20). « Il semble que, pour le reste de ma vie il ne me sera pas possible de prendre connaissance des travaux de mes confrères français. Est-ce qu'on a décidé de rompre la fraternité scientifique entre les savants des divers pays de notre continent ? » (27-XII-20).

La politique intérieure de la Hongrie lui procura d'autres douleurs, peut-être encore plus aiguës. Goldziher n'était pas seulement resté un hébraïsant de premier plan, il était un membre actif de la communauté israélite réformatrice de Pest, dont il avait été trente ans le secrétaire général (1874-1904). C'était en même temps un loyaliste hongrois convaincu, aimant à écrire en hongrois, à penser pour ses concitoyens hongrois. Assez représentatif en cela de certaine bourgeoisie israélite de là-bas, chose bonne à rappeler aux Français que la lecture exclusive des études des frères Tharaud pourrait induire à supposer qu'il n'y a comme juifs, en Hongrie, que des paysans superstitieux ou des bolchévistes déchaînés.

Aussi la Révolution de Bela Kun, portant au pinacle une minorité juive cosmopolite et antipatriote, bouleversa toutes les idées de Goldziher. Vint ensuite la contre-révolution de Horthy, qui réagit sans discernement contre toutes les communautés israélites ; à tel point que Goldziher décida de se démettre de sa présidence de section à l'Académie¹, et s'isola désormais, dans la retraite, auprès des siens, dans le deuil soudain d'une belle-fille tendrement aimée, et le pressentiment de sa fin prochaine : « peut-être cher Azraël frappe à la porte », m'écrivait-il. Enfin, la véhémence passionnée et outrancière des premières réalisations sionistes, dont il admettait en théorie les prémisses, assombrit cruellement ses vieux espoirs d'une réconciliation prochaine entre juifs et musulmans².

1) Le gouvernement hongrois tint à honneur d'effacer le souvenir de cet incident en organisant en 1920, la célébration solennelle du 70^e anniversaire de Goldziher ; et en donnant à ses funérailles la plus grande solennité.

2) Voir ici p. 71.



Ses œuvres maîtresses ont été : *Die Zahiriten* (1884), *Muhammedanische Studien* (1889-1890), *Vorlesungen über den Islam* (1910), et *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung* (1920).

La plus ancienne est une monographie condensée, pleine d'aperçus originaux, exposant historiquement l'évolution d'une école juridique sunnite maintenant disparue, le « cinquième rite », des *zâhirites*, dont Dâwoûd d'Ispahan († 883) fut le fondateur, et l'espagnol Ibn Hâzm († 1069) le plus illustre représentant. Cette monographie est presque entièrement fondée sur des sources inédites.

Les *Muhammedanische Studien* suscitèrent, il y a trente ans, une impression profonde, qui n'est pas dissipée. Pour la première fois, la critique historique était méthodiquement employée pour élucider deux des principaux aspects de la formation de la Communauté musulmane; ce n'était plus les aperçus réticents de Dozy, ni les coups de sonde de Sprenger, ni les intuitions brèves de Kremer; c'était un exposé détaillé et magistral. *Le premier volume*¹, en effet, passe en revue les multiples survivances profanes de la vie tribale bédouine (*morôuwah*) persistant sous les cadres religieux des nouveaux rites d'obligation (*dîn*)²; et il scrute spécialement la résurrection, après trois siècles, d'un de ces traits caractéristiques, l'orgueil ethnique arabe, renaissant sous l'assaut de ses adversaires, nationalités étrangères islamisées revendiquant l'absolue égalité (*taswiyah*) entre croyants : le mouvement des *sho'oubiyyah*.

Le *second volume* est capital; il suit la formation historique graduelle de la « tradition », sa cristallisation en sentences apodictiques, prenant une valeur juridique décisive, parce que

1) Suivi de 7 notes.

2) Becker l'a noté : le problème est traité ici par Goldziher *ab intrâ*, en épousant les cadres organiques de la pensée islamique; au moment où Wellhausen et Robertson Smith l'abordaient tout différemment, par pénétration extérieure, et disruption.

ḥadīth, recueillis de la bouche même du Prophète : *ḥadīth* pour et contre le légitimisme alide, pour et contre les partisans d'Othmān, donc vraisemblablement fixés très tôt après ces conflits politiques. Il expose les origines du remarquable mouvement critique de la « science du *ḥadīth* », dont les chefs, des sunnites, essayèrent d'élaborer des termes techniques et des règles d'interprétation permettant de discerner les *ḥadīth* authentiques des *ḥadīth* inventés. Puis il examine le procédé d'invention de faux *ḥadīth* imaginés dans un but d'édification morale¹. Le volume se termine par l'étude des procédés d'enquête des traditionnistes, de leurs modes de compilation (à ce sujet, étude approfondie des recensions du *mowattā* de Mālik). Enfin l'auteur donne une collection de notes hagiographiques fort curieuses sur le culte des saints (et les reliques) en Islam.

Les *Vorlesungen* sont un exposé d'ensemble, c'est notre premier manuel d'islamologie, sous forme de six leçons dont la répartition, mûrement dosée, est à méditer ; la *première* décrit la personnalité du fondateur de l'Islam, et situe le monothéisme coranique par rapport aux autres religions sémitiques. La *seconde*, c'est la codification du droit canon, sa mansuétude primitive, altérée plus tard par le formalisme minutieux, la casuistique insincère des glossateurs. La *troisième* expose les étapes du développement dogmatique, les tendances rationalistes des postulats mo'tazilites, le caractère occasionnaliste de l'ash'arisme et sa négation du principe de causalité. La *quatrième* traite de la mystique, depuis les humbles débuts de l'ascèse primitive, et les influences externes, hindouiste et hellénisante, jusqu'au monisme intégral formulé au XIII^e siècle ; son influence morale est mise en lumière à propos de Ghazālī. La *cinquième* et la *sixième* sont consacrées, l'une [aux sectes

1) A ce propos, noter, t. II, p. 168 l. 16 seq., que le « prédicateur » anonyme auquel Ṭabarī s'attache, doit être identifié avec le hanbalite Barbahārī († 931) selon les *ṭabaqāt* d'al Farrā (s. v. ; cfr. *Hallāj*, II, 597, n. 5) ; pour le problème général, voir notre *Essai sur les origines...*, p. 104.

dissidentes anciennes (khârijisme, shî'isme orthodoxe et ismaëlien), — l'autre aux tentatives postérieures (wahhâbisme, bâbisme et béhaïsme, sikhisme, ahmadiyah) et aux essais d'unification islamique. — L'équilibre des parties est à souligner, car ce plan résume la structure interne de l'Islam telle que Goldziher se la représentait. On pourrait y trouver à redire : le wahhâbisme y est, à dessein, exclu, un peu trop violemment¹, de l'orthodoxie sunnite. Mais mieux vaut garder le silence si l'on songe à toutes les anticipations déjà vérifiées que ce plan lui a permis d'esquisser en 1910 : anticipation des recherches critiques sur l'établissement du texte coranique ; prévision du conflit colonial entre le capitalisme des chrétiens d'Europe et le prolétariat musulman, conflit que le bolchévisme devait exploiter, neuf ans après ; prédiction des essais de fusion entre shî'ites et sunnites, dont les Anglais éprouvent à leurs dépens, la réalité, en Mésopotamie.

Enfin dans les *Richtungen*, Goldziher, s'attaquant au texte même qui fait l'unité réelle, pédagogique et légale, presque liturgique, de l'Islam, au *Qor'ân*, essaie, par un effort de pensée magnifique, de nous représenter comment les différentes écoles d'exégètes l'ont compris, à travers les âges ; marquant les difficultés spéciales de la chose, l'indétermination relative du texte originel, compilé sans points diacritiques ni voyelles ; puis les nuances de l'exégèse, d'abord littérale et traditionnellement grammaticale avec l'école d'Ibn 'Abbâs ; puis ratiocinante et théologique, avec l'école des mo'tazilites, dont le *Kashshâf* de Zamakhsharî, marque, avant la réaction de Bayḍâwî, le déclin ; mystique et anagogique, suivant les divers maîtres du soufisme ; ou bien simplement accommodatrice, arbitraire et opportuniste, avec les polémistes de l'école moderniste, préoccupés d'habiller le *Qor'ân* à l'européenne, pour sauvegarder la foi chancelante des intellectuels.

1) Trad. fr. Arin, p. 227.

Malgré la maladie qui minait l'auteur¹, durant sa composition, c'est peut-être sa plus belle œuvre, comme signification et orientation. Embrassant d'un seul regard l'ensemble des interprétations divergentes que des croyants ont élaborées, pour tel ou tel verset du texte inspiré, Goldziher, impassible, ne ressent pas comme Renan l'atteinte secrète de la déception, devant tant d'énergie intellectuelle dépensée et perdue ; en bon Israélite, il la goûte pour elle-même, pour sa qualité spirituelle, pour l'ingéniosité plausible de tant de solutions inlassablement proposées en vue de surmonter des difficultés matérielles que la pensée doit finir par vaincre. Et puis, il sait que ce pur effort intellectuel, loin d'avoir été vain, reste, à travers les siècles, la clef de voûte qui supporte l'édifice de la civilisation donnée qu'il étudie ; et que ses autres aspects, économique, industriel et même artistique, s'arcboutent à cette clef de voûte centrale.

*
* *

A côté de ces quatre œuvres magistrales, il faut donner, en se bornant à en commenter brièvement les titres, la liste de quelques-uns de ses opuscules choisis parmi les plus caractéristiques, et classés suivant le sujet² : suivie de l'indication des directions où Goldziher a orienté les enquêtes scientifiques de ses disciples³.

En philologie judéo-arabe : *Studien zur Tanchûma Jeruschalmi* (1870), sa thèse de doctorat, portant sur un commentateur de la Bible, en arabe, qui écrivait au XIII^e siècle ; *der Mythos bei den Hebraern* (1876), ouvrage retentissant de critique biblique

1) « in tormentis scripsi », m'écrivait-il, me parlant « de cet enfant de douleur ».

2) Ici même, dans la *RHR*, Goldziher a écrit les articles suivants : II, 257 (1880) ; XIV, 49 ; XVI, 157 ; XVIII, 180 ; XXI, 295 ; XXIII, 201 ; XXVI, 129 ; XXVIII, 1 ; XXIX, 216 ; XXXI, 304 ; XXXV, 331 ; XXXVII, 314 ; XLI, 398 ; XLIII, 1 ; XLV, 208 ; XLVIII, 263 ; LI, 219 ; LVIII, 269 ; LXIV, 239.

3) La liste complète de ses travaux comprend 566 numéros (453 en 1910). — Certains, qui n'ont paru qu'en hongrois seraient à traduire dans une de nos langues plus internationales.

extrémiste, sur lequel nous reviendrons ; *du développement de la religion juive* (en hongrois, 1888) ; *usages juifs d'après la littérature religieuse des musulmans*, et *mélanges judéo-arabes*, parus dans la « Revue des Études Juives » (1894, 1901 seq.) ; édition d'un texte de morale, *ma'anî al nafs*, faussement attribué à Bahya.

En philologie purement arabe ; *Beiträge zur geschichte der sprachgelehrsamkeit bei den Arabern* (3 parties, 1871-1873), monographies doctrinales sur plusieurs *loghawiyoun* ; *Abhandlungen zur arabischen philologie*, dont le vol. I (1896) étudie la *hijâ* (poésie satirique primitive), le « nouveau style » en poésie arabe classique, et le terme *sakînah* ; le vol. II (1899) édite le *Kitâb al mo'ammârîn* de Sijistânî, avec une importante préface sur les corporations de métiers dans la Communauté islamique ; on doit rappeler aussi son édition type du *divan* de Hotai'ah (1892), et ses fragments de Šâlih-ibn-'Abd al Quddûs (1892).

En jurisprudence et théologie musulmanes : ses multiples notes sur le principe de l'*ijmâ'*, en particulier sa *Katholische Tendenz im Islam* (1913) ; sur les *Hanbalites* (1908) et les *Sâlimiyah* (1907) ; sur le *shî'isme* (littérature polémique 1874, 1901, 1906 : *taqiyah*) ; sur Fakhr al Dîn Râzî (1912) ; il a donné un bref exposé synthétique de la philosophie médiévale de langue arabe, islamique et juive, dans le manuel d'Hinneberg, *Kultur der Gegenwart*, 1913 ; enfin ses deux belles éditions du *tawhîd* de l'almohade Ibn Tournier (1903), et du *mostazhirî* de Ghazâlî (1916 ; contre les ismaéliens).

En mystique musulmane, on connaît ses nombreuses notes données en allemand (dans le *ZDMG* puis le *DI*) et en français (dans la *RHR*) : rappelons spécialement celles qui concernent Ibn Hoûd (1894), la *maḥiyâ* (1901), Ibn Barrajân et Hallâj (1913).

En controverse et apologétique islamiques, il a écrit, pour compléter et mettre au point les publications de Steinschneider, sur les polémiques musulmanes s'attaquant aux « ahl al Kitâb »

en général (*ZDMG*, 1878) et aux talmudistes en particulier (ap. « Kobaks Jeschurun », 1870-71). Il a résumé en de brèves indications les cas d'infiltrations étrangères, bouddhiques, parsies, (*RHR*, 1901) chrétiennes et gnostiques (*ZA*, 1908), pénétrant dans l'observance islamique. Certaines de ses contributions à l'encyclopédie de Hastings (notamment l'article « education ») sont étendues; promoteur de l'« Encyclopédie de l'Islam » dès 1899, il y a écrit, entre autres, les articles *Aḥmad-Ibn-Ḥanbal*, *Djamāl al Dīn Afghānī*, *fiqh*, *istiṣhāb*.

L'influence de Goldziher a été très vaste; sur ses amis d'abord, comme A. Müller; puis Snouck Hurgronje, Ashley Bevan, enfin C. H. Becker, dont les articles l'ont dit mieux que personne; sur ses disciples directs, aussi, comme M. Schreiner et Yahuda. Il faut y chercher également, *largo sensu*, le point de départ des études de Van Berchem sur les titres califiens¹, de Lammens sur le gouvernement omayyade², de Caetani sur les *ṣaḥīfah* du I^{er} siècle³, du grand inventaire lexicographique des recueils de *ḥadīth* entrepris par Wensinck⁴, de l'étude de Mohamad comme type social⁵ par Tor Andrae⁶. Nul n'a encore repris ses sondages relativement aux luttes de clans persistant en Palestine⁷, et à l'évolution historique des corporations musulmanes⁸.

*
* *

Il est temps, maintenant, d'esquisser, au moins provisoirement, ce que fut la méthode de travail d'Ignace Goldziher.

1) *Muh. Studien*, II, 61.

2) *Id.*, II, 31, 122.

3) *Id.*, II, 9, 50, 195.

4) *Over een plan tot ontginning der arabische traditieliteratuur* (« Med. Konink. Akad. Wetensch. ». Lett. 53-A-12, 1922).

5) *Muh. Studien*, II, 278, 306; *Vorlesungen*, trad. fr. I, n. 35.

6) Avec quelle respectueuse gratitude je dois le remercier ici de ses conseils et de ses remarques, durant treize années.

7) *Muh. Studien*, I, 79.

8) *Rev. internat. de sociologie*, 1920, et ici p.

Au point de vue matériel, c'est le rassemblement d'une information textuelle exceptionnellement riche, principalement puisée dans les manuscrits ; elle est présentée avec une rare sobriété, une grande rigueur critique, ne contenant, entre guillemets, que le mot ou la phrase ayant portée décisive.

L'exposition use d'une langue allemande légèrement archaïsante, et qui passe pour être lourde de syntaxe. De fait, même en français, la période reste, pour le lecteur, un peu déroutante ; elle masse en avant une accumulation de preuves, derrière laquelle le point de vue central s'insinue à peine, dans une incise. Présentation pesante, mais puissante.

Quant à ses idées maîtresses, on peut affirmer qu'en dépit de son impeccable maîtrise du lexique et de la syntaxe arabes, il ne faut pas voir en Goldziher un pur philologue, amoureux de paradigmes ; c'est un historien¹, plus exactement un historien des religions, un « islamforscher », un « islamologue » ; surtout dans les vingt-cinq dernières années de sa vie. Il importe donc ici de préciser quelles furent ses attitudes en la matière. Sans prendre d'attitudes insurrectionnelles au sujet de l'Islam, Goldziher a tout doucement accoutumé ses contemporains à n'admettre à priori aucun *isnād* en *ḥadīth*, et à introduire même des *variae lectiones* en exégèse coranique. Quelque détaillées que soient ses enquêtes, Goldziher ne se permet pas de les fermer par des formules de conclusion péremptoires ; ce sont plutôt des orientations qu'il préconise, pour les investigations à venir. Et ces orientations sont franchement « congéniales » au milieu social étudié. Sa forte éducation critique ne le rend pas antisocial ; le fait d'avoir démontré² que, formellement, la plupart des *ḥadīth* manquent d'authenticité stricte, — ne le détourne pas de l'évaluation des résultats positifs qu'ils ont pu produire, comme principes directeurs, et règles de con-

1) En prenant « histoire » au sens d'exploitation congéniale des documents, — plutôt que d'intuition des ensembles politiques, — note Becker, en l'opposant à Wellhausen.

2) Par la critique de leurs *isnād* (*Muh. Studien*, t. II).

duite pratique¹. — Quand il nous a énuméré² les méthodes diverses et divergentes par lesquelles les croyants ont essayé de tirer parti de tel verset coranique. — il retient cette donnée, qu'un texte religieux a été fait pour être compris, surtout d'après ceux qui le pratiquent, après l'avoir médité.

Cela tient à deux caractéristiques de sa pensée, bien connues de ses amis et de ses disciples, et qu'il me faut essayer de souligner avant de terminer : un persistant attachement à l'éminente vocation de sa race; et une ferveur contenue, mais indéniable, le poussant, dans l'examen des expérimentations religieuses qu'il étudiait, jusqu'à une certaine introspection³.

La première caractéristique se révèle en ceci : israélite érudit, profondément impressionné, dès ses débuts, par les derniers résultats de la critique scripturaire, concluant avec Wellhausen, à l'hétérogénéité radicale de la Thora, et, avec Renan⁴, à la précellence des Aryens sur les Sémites, Goldziher finit par réagir là-contre de deux manières assez paradoxales. D'abord, en se refusant péremptoirement à nier l'originalité foncière des langues sémitiques, et de la culture dont elles sont le véhicule; Goldziher n'admet pas le postulat de l'infériorité *a priori* des langues sémitiques, comme instrument de pensée; politiquement il espéra jusqu'au bout entrevoir l'aube de leur rénovation, par une réconciliation finale en Palestine entre Juifs et Arabes; l'on ne saurait trop insister, à ce sujet, sur la sincérité de ses déclarations publiques⁵ à un de ses disciples,

1) Reproche qu'on peut adresser à l'application un peu controversiste que Lammens et Gairdner ont faite de sa méthode.

2) *Richtungen*.

3) Ses objections contre Frazer (*Muh. Studien*, I, 255). L'anecdote citée par Snouck (« *de Gids* », 1921, p. 496).

4) Voir son « *Renan orientaliste* » (1894, en hongrois); sa recension de la correspondance avec Berthelot (1898; id.).

5) Aux fêtes de 1920 : « C'est pour ta nation et pour la mienne que j'ai vécu. Si tu retournes dans ta patrie, dis-le à tes frères ». — Cf. notre « *Sionisme et Islam* » (*Rev. intern. sociologie*, 1921).

un jeune arabe chrétien de Mossoul, le D^r Abdulahad Bachir Mescôni. En cela, Goldziher, orientaliste occidental pourtant, s'est montré un des précurseurs du mouvement grandissant des « langues opprimées », s'élevant contre les prétentions des langues indo-européennes à régir exclusivement les échanges intellectuels et autres dans l'univers, ce qui aboutirait, au surplus, à l'éviction de toute autre culture que la nôtre.

En second lieu, et nous faisons allusion ici à son *Mythos bei den Hebraern*, Goldziher nous présente un cas piquant et inattendu du phénomène social dit « sionisme spirituel », phénomène qu'Achad Ha'am a analysé depuis si puissamment¹; comme critique biblique, il admet toutes les conclusions de Wellhausen; mais c'est pour les retourner contre la thèse pro-aryenne de Renan; la Thora n'a pas d'authenticité historique? Soit, mais alors il faut l'admirer comme un magnifique monument de l'imagination artistique, génératrice de mythes: qualité « aryenne » précisément déniée, par Renan, au peuple d'Israël. L'hypercriticisme le plus radical mis au service d'une réhabilitation nationale, voilà le curieux détour de pensée que Rosen et Snouck surprisent, dès le début, au fond de ce livre.

Avec le temps, d'ailleurs, Goldziher avait récupéré, en critique biblique, des positions plus conservatrices; il ne s'en cachait pas, et je me souviens de paroles significatives qu'il me dit spontanément en 1912, sur l'intention cultuelle à laquelle il participait, à l'égard d'un Dieu personnel, dans la prière liturgique juive. Phrases dites en passant, d'ailleurs, car il se livrait peu, ne s'imposait jamais, avouait, sans hésiter, son incertitude, et insinuait doucement ses critiques: « voici, m'écrivait-il, quelques suggestions; pour y réfléchir: non pas impérativement ».

14 septembre 1922.

LOUIS MASSIGNON.

1) *Essays*, trad. Leo Simon, p. 308-309.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Henri DELACROIX. — **La religion et la foi.** Paris, Alcan, 1922, in-8, de xii-462 p.

L'étude des faits religieux, que volontiers, depuis vingt ans, accaparent systématiquement les sociologues, et que, sans dogmatisme, abordent fragmentairement des historiens épris d'objectivité, mais spécialistes, chacun en son domaine, M. Delacroix la revendique ici comme incombant à la psychologie. Le sujet de ce livre est donc la religion en tant qu'elle vit dans les âmes religieuses, ce que l'auteur appelle la foi.

Le point de départ se trouve dans une classification des modalités de la foi : croyance par autorité, croyance sentimentale, croyance rationnelle. L'analyse de ces « formes élémentaires » se présente non comme abstraite, mais comme poussée, à travers la complexité des cas concrets, « jusqu'à la réalité vécue ». Trois « états aigus » font l'objet d'un examen particulier : le mysticisme, l'inspiration prophétique, le fanatisme. L'aspect dynamique de la vie religieuse apparaît dans une enquête sur la conversion, l'illumination, ou au contraire la dissolution de la foi. A 400 pages d'analyse succèdent 50 pages de synthèse, au cours desquelles on s'efforce de restituer, au moyen des facteurs antérieurement isolés, toute l'objectivité de la religion, dans ses notions essentielles comme dans ses institutions. Les rites et les mythes, nés des désirs humains qui tendent à s'assurer par magie, l'empire de la nature, créent comme une matière religieuse diffuse, indistincte, douée d'ubiquité : dès que se relâche, dès que devient moins immédiate la connexion entre le geste ou la formule opératoire et son effet, l'ordre du monde apparaît dépendant

de puissances susceptibles d'arbitraire, formées par une sorte de condensation de la force religieuse primitive : les dieux. Sur le plan de ce nouveau stade ontologique le mythe se mue en dogme, à proportion de la précision que prennent les affirmations théoriques dans un ordre d'idées où le passé se mêle au présent, où le prélogique se maintient parmi des aspirations rationalistes.

Nous regrettons de ne pouvoir montrer en quelque détail la richesse de ce livre très « pensé », qui fort heureusement contraste avec beaucoup d'ouvrages consacrés à la religion par un sens aigu et profond de la vie spirituelle. Nous avons conscience de trahir l'auteur, en insistant, dans ce sommaire compte rendu, sur l'aspect déductif de l'œuvre plus que sur son aspect analytique, cependant prédominant dans l'entreprise. Notre excuse se trouverait dans la conviction que l'analyse va d'elle-même à l'infini, surtout quand elle est maniée avec la dextérité de M. Delacroix ; tandis que la synthèse met en lumière, dans leur originalité comme dans leur fécondité, les principes de l'ouvrage. Ce qui importe le plus, c'est de saisir à quelle notion de la religion se trouve amené l'auteur, au terme de son enquête sur la vie religieuse, appréhendée du point de vue des consciences. Cette notion comporte un certain pragmatisme, dans la mesure où ce qui doit devenir vérité commence par être valeur (146), c'est-à-dire désirabilité en fonction de nos besoins. Mais le facteur intellectuel est rétabli dans son rôle souverain, en ce sens qu'il n'y a d'objectivité que pour et par une pensée. Certes, ce que l'on croit, c'est ce que l'on désire ; mais on ne le croit vraiment que parce qu'on le pense. Si les dieux résultent de l'objectivation de nos désirs, nos désirs ne s'objectivent qu'au sein d'une représentation intellectuelle du monde. A cet égard M. Delacroix prend, de façon très personnelle, le contrepied de Leibnitz : au lieu de fonder le règne de la nature sur celui de la grâce, il insiste sur la dépendance de la finalité relativement au mécanisme. « Il faut une nature des choses où puisse s'accomplir le bien espéré.... La religion établit des causes pour servir à ses fins » (405, 406). Fondant l'unité des causes et des fins, elle unifie la « conscience intellectuelle » et la « conscience morale », elle intègre à la nature, œuvre et ordre de l'entendement, l'élément psychologico-social de l'humanité (421).

Ces résultats, M. Delacroix les obtient par l'analyse psychologique qui cherche à rejoindre les données de fait. De trop succinctes

esquisses de milieux particulièrement typiques, le Judaïsme (153-161), l'Islam (162), la Réforme (204-220), ne sont pas les parties les moins suggestives de l'œuvre. Nous ne pouvons nous empêcher de penser que cette dernière reposerait sur une base plus solide encore, si l'état de nos connaissances avait pu lui permettre de s'étayer sur une histoire comparative des religions. L'auteur a cherché quelque documentation sur la spiritualité indienne : pourvu d'une plus ample information sur ce sujet il y eût trouvé maints points de comparaison avec cette « raison illuminée », avec ce « mysticisme spéculatif » dont il s'est montré si rare connaisseur ; il y eût découvert parmi un pullulement de sectes unique au monde, un milieu où s'affrontent, plus nets encore qu'en Europe, l'esprit de l'ascète solitaire, celui du moine soumis à un ordre, celui du prêtre serviteur d'une orthodoxie ; il y eût remarqué d'autres religions que le Christianisme également contre nature (166) ; il y eût observé dans le Tantrisme un pendant de la Cabbale ; il y eût surtout constaté, comme partout en Asie centrale ou orientale, des religions chez lesquelles la foi ne s'oppose pas à la science. L'Extrême-Orient lui eût ouvert des horizons plus nouveaux encore : le naturalisme agraire des âges primitifs, la religion féodale devenant un culte impérial et un certain monothéisme solidaire du régime monarchique préparant, dans la Chine classique, une religion d'État ; le mysticisme taoïste contrastant avec le formalisme des lettrés ; au Japon la persistance d'une religion aristocratique dans des cultes nationaux : voilà des variétés de foi assez différentes de la foi des Prophètes, d'Augustin ou de Luther, et qui méritent d'être intégrées à une enquête générale sur l'expérience religieuse. Cette histoire comparée des religions fournira quelque jour de trait d'union entre notre investigation de l'humanité dite « primitive », c'est-à-dire celle qui n'a pas encore, qui n'aura peut-être jamais d'histoire, et notre connaissance historique des civilisations méditerranéennes. En fondant de l'espoir sur ce programme d'avenir, nous ne risquons guère d'être désapprouvé par un maître qui détermine de la sorte le cadre des travaux ultérieurs : « Éclairer par l'histoire ce qu'on sait de la nature humaine, et réciproquement, sans méconnaître ce fait que nous éclairons l'histoire par ce qui en est en partie le fondement, et réciproquement » (403). La sagesse de ce précepte a inspiré à l'auteur une forte, une judicieuse critique

de certains abus de l'école sociologique, trop portée à méconnaître que « le subconscient psychologique opère exactement comme la surexcitation collective » (420), et que pour expliquer la religion, il faut supposer « derrière la société en effervescence, la société organisée, la civilisation, l'humanité » (418).

(M. Delacroix s'est abstenu de présenter une bibliographie de son immense sujet; il s'est contenté d'énumérer les ouvrages dont son texte fait mention : voilà pourquoi tant de livres de première importance ne figurent point parmi le relevé de ses références; tel celui de Husik sur le Judaïsme médiéval ou celui de de Boer sur la pensée de l'Islam. Les imperfections matérielles sont insignifiantes; mentionnons p. 235, la n. 2, où il faut lire *the religious consciousness*, et p. 275, Sankya, qu'il faut écrire Sāṅkhya ou Sāṅkhya. Remarquons encore qu'on ne doit pas appeler le Bouddha : « Çākya » (438), car l'épithète de Çākyamuni signifie le « Sage (du clan des) Çākyas » et aussi que le piétisme de Hōnen ne saurait passer pour une attitude proprement japonaise (233-4), car il exprime la simple extension au Japon, d'ailleurs à travers la Chine, d'une forme de religion toute indienne, celle dont le texte original est l'*Amitāyus sūtra* ou *Sukhāvatīvyūha*, bien antérieur à l'époque de saint François d'Assise, puisque sa traduction chinoise par Saṃghavarman date de 252).

P. MASSON-OURSEL.

LAGRANGE (le R. P. M. J.) des Frères prêcheurs. **Évangile selon saint Luc**. Paris, Lecoffre-Gabalda, 1921, 1 vol. de la collection *Études Bibliques*. In-8°, clxvii-631 p. Prix : 50 fr.

Le volume du P. Lagrange sur l'évangile selon saint Luc est une œuvre considérable mais qui laisse au lecteur non prévenu une impression mêlée.

Il faut d'abord admirer sans réserve les trésors d'érudition précise que renferme le commentaire proprement dit, la masse des connaissances historiques, archéologiques grammaticales, philologiques, littéraires accumulées dans les notes et présentées avec ordre et clarté. Il y a là une abondance de richesses qui confond. L'exégèse évangélique — l'exégèse indépendante aussi bien que l'exégèse catholique — puisera longtemps dans cette mine. Ce commentaire

restera classique. Il dépasse en science et en érudition tout ce qui a été fait jusqu'à présent en France aussi bien qu'à l'étranger.

L'interprétation du P. Lagrange n'est pas exclusivement et même pas avant tout théologique. « Nous avons hélas ! conscience, écrit l'auteur, d'offrir au lecteur un commentaire beaucoup plus littéraire que théologique » (p. 11). Il s'attache en effet avant tout à fixer le sens du texte étudié et, s'il a soin de ne pas s'écarter des limites que lui imposent à la fois la tradition catholique et les décisions de la Commission Biblique, son effort tend à mettre des matériaux solides à la disposition de ceux qui se proposeront d'élaborer une interprétation théologique. Il est naturellement impossible de donner ici une idée même approchée de ce que sont ces matériaux, à plus forte raison de discuter les solutions que le P. Lagrange propose pour les multiples problèmes historiques que pose le texte. On sait d'ailleurs par le commentaire sur l'évangile de Marc qui date de 1910 (seconde édition sans modification, 1920) ce qu'est l'exégèse du savant dominicain. Nous nous arrêterons un peu davantage à l'Introduction du volume dans laquelle le P. Lagrange expose ses idées sur l'origine et le caractère du troisième évangile et indique quelle est la solution du problème synoptique vers laquelle il tend. Il se défend en effet d'en pouvoir exposer précisément une avant d'avoir commenté à son tour l'évangile de Matthieu.

L'introduction est divisée en six chapitres dont voici brièvement le contenu. Le premier traite de l'auteur du troisième évangile et de la date de composition. L'examen des données du problème paraît au P. Lagrange confirmer la tradition qui voit dans l'auteur du troisième évangile, le médecin Luc, disciple et collaborateur de l'apôtre Paul. Beaucoup de critiques trouvent une objection décisive à cette théorie dans le fait que le récit de Luc semble n'être qu'une des sources utilisées dans les Actes par l'Auteur à Théophile. Le P. Lagrange croit que leur position a été « parfaitement réfutée par M. Harnack » dont les études sur ce point sont décisives et dont « les conclusions sont de mieux en mieux motivées et de plus en plus fermes » (p. 1x)¹. Constatons seulement que les travaux qui

1) Le P. Lagrange se garde ici d'écrire une phrase comme celle qu'on lit p. cxxxiii quand il s'agit de formuler des réserves au sujet de certaines idées de Harnack. « Nous ne saurions, nous, concilier la crédulité et le don du fabu-

ont suivi ceux de Harnack, notamment ceux de Schwartz, de Wellhausen, de Preuschen, de Norden, de Loisy ne paraissent pas justifier l'optimisme du P. Lagrange et admirons l'assurance avec laquelle il écrit : « Rien n'a ébranlé la donnée traditionnelle à savoir que le troisième évangile est l'œuvre d'un compagnon de saint Paul » (p. x).

La conclusion à laquelle l'auteur arrive quant à la date de composition ne ralliera pas, croyons-nous, tous les suffrages. Le P. Lagrange admet que les Actes ont été écrits vers 63/64. L'évangile de Luc, par conséquent, antérieurement à cette date. Ceci obligerait à donner à la composition de l'évangile de Marc une date extrêmement ancienne. Les objections qu'appelle cette théorie sautent aux yeux. L'allusion que *Luc*, 20, 21 fait au siège de Jérusalem est parfaitement claire. Le P. Lagrange écrit lui-même (p. 527) : « Il est vraiment impossible de méconnaître que Luc a écrit ici en clair ce qui était enveloppé dans Marc » mais il ajoute : « Rien n'oblige à conclure que ce soit après les faits ». Il admet même que ce ne peut être qu'avant puisque Luc n'a pas souligné l'accomplissement de cette prophétie comme il a fait remarquer la réalisation de celle d'Agabus (*Actes*, 11, 28). Il ajoute que si les Actes avaient été écrits après 70 l'auteur n'aurait pas manqué, en rapportant les discussions entre Paul et les Juifs, de tirer argument du fait de la destruction de Jérusalem. Tout cela, il faut l'avouer, n'est guère convaincant. Il faudrait attribuer à Luc un don singulier de prophétie pour pouvoir admettre qu'avant 70 il ait substitué à « l'abomination de la désolation » dont parle Marc « Jérusalem enveloppée de troupes ». Quant à l'absence d'allusions à la ruine de la ville sainte dans les Actes, elle s'explique sans difficulté, l'auteur présentant les Juifs comme hostiles à l'Évangile seulement par infidélité au principe vrai du judaïsme. La date que sa théorie l'oblige à attribuer à la rédaction de l'évangile de Marc conduit le Père Lagrange à rejeter le témoignage d'Irénée, dont précédemment il admettait le bien-fondé, sur la composition du second évangile après la mort des apôtres Pierre et Paul. Mais, est-il vraisemblable qu'Irénée ait attribué à l'évangile de Marc moins d'antiquité qu'il n'en avait réellement ? Nous nous bornons à mentionner pour mémoire les difficultés (que

liste dans l'affirmation « colossale » de ce savant au nom de la science allemande que l'Allemagne n'a pas violé la neutralité de la Belgique ».

nous avons exposées ailleurs) que soulève la composition des Actes à une date aussi ancienne que celle que suppose le Père Lagrange car ce que nous avons dit suffit pour montrer combien hérissé de difficultés et peu vraisemblable est le système de notre auteur sur la date de composition des Synoptiques et des Actes, du moins pour ceux qui ne se considèrent pas comme liés par les décisions de la Commission Biblique.

Le second chapitre qui traite du plan et de l'esprit du troisième évangile est un des plus satisfaisants du livre. La division proposée est judicieuse et exacte et l'esprit du livre est bien caractérisé. On ne peut qu'approuver notamment la manière dont l'auteur insiste sur cette idée que le pardon auquel Luc fait une si grande place dans l'enseignement de Jésus n'a rien d'une facile et banale indulgence mais s'accompagne d'un appel énergique à la repentance et au renoncement. A noter aussi que chez Luc l'opposition parfois très vive contre la richesse n'implique aucun appel à la révolte.

Le chapitre III est consacré aux sources de Luc. Au premier rang de ces sources le Père Lagrange met l'évangile de Marc sous sa forme actuelle. Il n'admet pas l'hypothèse d'un Proto-Marc ce qui, remarque-t-il, a l'avantage de faire que sa position « n'aura rien de suspect au sens catholique » (p. XLVIII). On trouvera p. LXVIII de bonnes remarques sur les corrections stylistiques de Luc. Le Père Lagrange observe que la question des rapports de saint Luc et de saint Matthieu est des plus délicates. Elle l'est particulièrement pour lui parce qu'elle touche à des points sur lesquels la Commission Biblique a formulé des décisions qui limitent singulièrement la liberté d'action des exégètes. On sait comment se pose le problème. On est obligé d'adopter l'idée d'une relation littéraire entre Matthieu et Luc indépendante de celle qui est réalisée par l'intermédiaire de Marc. D'autre part l'idée de l'emploi de Matthieu par Luc¹ se heurte à de graves difficultés. Comment expliquer en effet que Luc, s'il a connu Matthieu, se soit séparé de lui sur tant de points essentiels et ait omis tant d'éléments importants qu'il aurait connus. On sait qu'elle est la solution que donnent à ce problème les critiques indépendants. Ils admettent que pour les parties qu'ils

1) Le même raisonnement pourrait être fait à propos de l'idée d'un emploi de Luc par Matthieu.

ont en commun et qui n'ont pas d'équivalent chez Marc, Matthieu et Luc dépendent d'une source commune, les Logia (ou *Quelle* que l'on désigne souvent par la lettre Q). Les relations particulières entre Matthieu et Luc dans les parties communes avec Marc s'expliquent alors pour une large part par des corrections stylistiques ou matérielles communes mais que l'on peut concevoir comme indépendantes tant elles sont naturelles et, pour un petit nombre de cas, soit par l'idée d'une dépendance accessoire de Marc par rapport aux Logia que, dans ces cas spéciaux, Matthieu et Luc auraient reproduits plus fidèlement que lui, soit par l'idée d'une utilisation très limitée de Matthieu par Luc (théorie d'Ed. Simons). Le Père Lagrange, ainsi que beaucoup de critiques, écarte cette dernière explication, avec raison semble-t-il, car on ne comprendrait pas que Luc connaissant Matthieu ait fait de son livre un emploi si limité, le suivant pour quelques minimes détails de forme, restant au contraire indépendant de lui, sur des points beaucoup plus importants. Il semblerait que le Père Lagrange devrait être logiquement conduit à l'hypothèse des Logia et sans doute y aurait-il abouti s'il ne s'était heurté à la barrière que constitue pour lui la décision de la Commission Biblique du 26 juin 1912. Sa théorie définitive n'apparaît pas clairement. Il se réserve d'envisager le problème de plus près dans le commentaire sur l'évangile selon saint Matthieu. Dès maintenant cependant il indique que Luc pourrait bien avoir eu sous les yeux un extrait de l'évangile de saint Matthieu contenant peut-être surtout des paroles du Seigneur. Dans quelle mesure cet *ersatz* des Logia peut-il réellement servir à la solution du problème synoptique, c'est ce qui ne pourra être examiné en détail que lorsque la théorie sera complètement exposée. Il est à prévoir que des difficultés très sérieuses surgiront du fait qu'en divers endroits Luc paraît plus primitif que Matthieu soit au point de vue de la disposition soit à celui de la forme. Le Père Lagrange à qui ces faits n'ont pas échappé indique mais sans s'y arrêter encore que la solution de la difficulté pourrait être cherchée dans l'idée d'une distinction à établir entre le Matthieu araméen et sa traduction grecque. Il serait prématuré de discuter cette théorie qui est à peine ébauchée.

Pour les parties propres à Luc, le Père Lagrange n'est pas disposé à adopter l'hypothèse de sources écrites. Il pense plutôt

que l'évangéliste a fait usage de renseignements que lui ont fournis ceux qu'il a interrogés. Il nomme Marie, Philippe, Jeanne, femme de Chouza intendant d'Hérode, Manaen frère de lait d'Hérode, Jean, Clopas, etc. Il y a dans cette attitude une réaction légitime contre une trop grande multiplication de sources écrites. Cependant il ne semble pas possible de reconnaître dans certains morceaux particuliers à Luc l'écho de traditions directes. Pour ne prendre qu'un seul exemple, nous avouons ne pas comprendre comment on peut expliquer l'évangile de l'enfance par des récits qui viendraient de Marie. Il est juste, d'ailleurs, de remarquer que le problème ne se pose pas du tout pour un critique indépendant comme pour le Père Lagrange qui admet *a priori* l'exactitude et le caractère historique des faits rapportés dans les deux premiers chapitres de Luc.

Le chapitre sur la langue de Luc (ch. IV) nous transporte sur un terrain où la voie n'est pas étroitement tracée au Père Lagrange par des décisions ecclésiastiques ou des principes dogmatiques. Aussi ce chapitre est-il de tous points excellent. Les hébraïsmes dus à l'influence des LXX, le fonds araméen qui vient des sources, l'élément proprement hellénique sont définis et caractérisés avec bonheur et exactitude. Il y a beaucoup à retenir et à apprendre de ce chapitre. Notons en particulier, à propos des rapports entre la langue de Luc et celle de Paul quelques réflexions méthodologiques très justes sur l'insuffisance d'une méthode exclusivement statistique.

Le chapitre V traite de Luc historien religieux. Il appelle diverses réserves. « Quand on a écrit un prologue comme celui de Luc, dit le Père Lagrange, on ne saurait être un fabuliste qui divertit son public. On est un historien comme Polybe ou un imposteur comme Philostrate ». C'est, nous semble-t-il, poser la question d'une manière trop étroite. Que Luc ait cru à la réalité historique de ce qu'il rapportait c'est ce que l'on ne saurait mettre en doute, mais il n'en résulte pas nécessairement qu'il n'ait pas pu tenir pour historiques des récits ou des paroles qui ne l'étaient pas au sens que les modernes donnent au mot historique, mais qui n'étaient que des créations ou des adaptations de la tradition. En faveur de l'exactitude historique de Luc le Père Lagrange fait valoir qu'il a respecté le silence de Jésus devant Pilate et Hérode alors

qu'un historien moins austère n'aurait pas résisté à la tentation de mettre des harangues sur les lèvres de Jésus. L'argument ne nous paraît nullement frappant. La physionomie du procès de Jésus était si bien fixée par la tradition que Luc n'aurait pu l'altérer sur un point aussi important. Le Père Lagrange reconnaît que nous ne sommes pas en état de contrôler le récit de Luc, toutefois ce contrôle ne lui paraît pas nécessaire. « Luc, dit-il, nous a fait connaître son intention (d'écrire l'histoire) et l'Église a jugé qu'il l'avait exécutée en toute droiture » (p. cxxxiii). Nous félicitons le Père Lagrange de pouvoir se contenter aussi facilement !

Le chapitre VI traite de la critique textuelle. Les remarques générales qui sont présentées nous paraissent justes. Nous souscrivons en particulier à ce que l'auteur dit du texte de D et au jugement qu'il porte sur l'édition de Von Soden qu'il estime marquer un recul et non un progrès par rapport à celles de Tischendorf et de Westcott et Hort.

Les observations que nous avons formulées au cours de notre rapide analyse justifient, croyons-nous, ce que nous disions en commençant sur l'impression mélangée que laisse le livre du Père Lagrange. Il y a des trésors d'érudition et de science, une méthode très ferme dès qu'elle est maîtresse d'elle-même et travaille, si on peut dire, en terrain découvert, mais qui devient hésitante dès qu'elle se heurte à des barrières que l'auteur reconnaît comme légitimes. Il y a quelque chose de douloureux à voir un esprit comme celui du Père Lagrange se débattre dans les limites étroites que lui trace la Commission Biblique. Il y a quelque chose de tragique dans les efforts qu'il fait pour concilier son travail de savant et sa foi de catholique. Celle-ci prononce en dernier ressort. En pouvait-il être autrement ?

Maurice GOGUEL.

E. W. LUMMIS. — **How Luke was written** (Considerations affecting the Two-Document theory with special reference to the phenomena of order in the Non-Markan matter common to Matthew and Luke). Cambridge University Press, 1915, 1 vol. In-8, viii-141 p.

La théorie que M. Lummis présente sur la composition de l'évangile de Luc a pour caractéristique principale d'éliminer l'hypothèse des Logia admise par la majorité des critiques actuels et d'expli-

quer les éléments communs à Matthieu et à Luc qui manquent chez Marc par l'utilisation que Luc aurait faite de l'évangile de Matthieu. Le troisième évangéliste aurait disposé ainsi de deux sources : le livre de Marc et celui de Matthieu. Le premier lui a fourni la trame de son livre et il l'aurait considéré comme le meilleur récit relatif à la vie de Jésus. Il aurait d'autre part reconnu la supériorité de Matthieu pour ce qui concerne les paroles de Jésus et d'une manière plus générale l'élément didactique. Ce sont exclusivement des considérations tirées de l'ordre dans lequel sont disposés les matériaux communs que fait valoir M. Lummis. Il s'attache à mettre en lumière les accords de disposition que Matthieu et Luc présentent pour une partie des éléments qui leur sont communs. Les faits qu'il signale sont exacts et significatifs encore que l'auteur n'ait pas toujours prêté toute l'attention qu'ils méritent à certains autres faits qui vont contre sa théorie. Mais le plus grave défaut du travail de M. Lummis nous paraît résider dans ce fait que souligne d'ailleurs le titre du livre qu'il s'attache exclusivement à l'examen de la disposition. Il n'est pas contestable que les faits de cet ordre aient une grande importance. Ils ne doivent cependant pas faire oublier ce qui est relatif au choix des matériaux. Il nous semble que si l'auteur avait considéré de plus près cet ordre de faits, il aurait constaté que sa théorie se heurte à de très graves difficultés. Comment expliquer, si Matthieu est une des sources principales de Luc, que celui-ci ait laissé de côté tant d'éléments intéressants et significatifs qu'il aurait connus? Comment expliquer, dans le système de M. Lummis, que chez Luc les béatitudes soient étroitement et organiquement liées à des malédictions qui ne peuvent venir de Matthieu? Comment concilier avec l'autorité que Luc aurait reconnue à l'évangile de Matthieu le fait qu'il aurait donné un évangile de l'enfance tout différent du sien? Il y a là — et ce sont seulement des exemples choisis entre beaucoup — toute une série de difficultés qui obligent, croyons-nous, à écarter le système de M. Lummis pour s'en tenir à la théorie des deux sources qu'il a cru devoir écarter, du moins sous la forme que lui donnent habituellement les critiques.

Maurice GOGUEL.

D' J. DE ZWAAN. — **Antieke Cultuur om en achter het Nieuwe Testament**, 2^e éd. Harlem, Bohn, 1918, 149 pp.

— **Imperialisme van den oudchristlichen Geest**, Harlem, 1919, 390 pp.

Dans ces volumes, qui se complètent l'un l'autre, M. De Zwaan, professeur à l'Université de Groningue, a réuni de brillantes conférences qu'il a faites devant divers auditoires sur l'histoire du christianisme primitif. Elles ont été très favorablement accueillies en Hollande, et l'on doit regretter que la langue où elles sont écrites ne soit un obstacle à leur diffusion hors de ce pays.

Le premier ouvrage traite de la *Culture antique autour du Nouveau Testament et derrière lui*. Il montre comment l'Église primitive subit nécessairement l'ascendant d'une civilisation qui était une, d'un empire qui était universel et d'une philosophie qui s'adressait à l'humanité; il étudie les ressemblances et les oppositions de la religion nouvelle comparée aux cultes de salut du paganisme, il s'attache ensuite à indiquer comment certaines grandes figures ont transformé ou gardé la foi commune, pourquoi enfin les fidèles conçurent le Christ comme le rédempteur et le sauveur du monde.

Le second volume plus considérable s'occupe de l'*Impérialisme de l'esprit chrétien primitif*, c'est-à-dire de cette tendance qui le poussait à la conquête du monde. Il débute par une introduction sur « la foi et l'histoire », où sont définis les principes et la méthode de l'auteur. Une série de chapitres traitent successivement de « Jésus entre le passé et le présent », des possibilités du christianisme juif, de l'œuvre de Paul, du christianisme dans ses rapports avec l'État et la société, des plus anciennes formes de l'organisation ecclésiastique, de la concentration de l'Église par opposition à d'anciennes et de nouvelles idées, de sa défense et ses attaques, pour indiquer enfin comment l'Église et la doctrine furent adoptées dans le monde ancien.

M. De Zwaan est parfaitement au courant de toutes les recherches et les conceptions de l'érudition contemporaine; mais il ne se borne pas à les résumer : c'est un esprit original qui donne un tour personnel à toutes les questions qu'il touche et garde toujours l'indépendance de son jugement.

F. C.

Hespéris. *Archives berbères et Bulletin de l'Institut des Hautes-Études Marocaines*, t. I (1921), 3^e trimestre. — Paris, Emile Larose, 1921 ; 1 fasc. grand in-8°, 125 pages.

Ἑσπερίς ! La fille d'Atlas a enfin trouvé un logis, après avoir été ballotée de la Cyrénaïque aux îles Canaries. *In medio stat virtus*. Le Maroc est intermédiaire entre ces points extrêmes ; l'agriculture y est assez florissante pour qu'on puisse le comparer à un jardin. Faisons donc bon accueil à la nymphe ressuscitée, dont le nom flamboie à la première page de cette revue, destinée à être la suite à la fois des *Archives berbères* et du *Bulletin de l'Institut des Hautes-Études Marocaines*. Elle parait à Paris et est imprimée à Angers, en attendant sans doute que le Maroc puisse songer à compléter son outillage typographique en vue de s'en réserver la publication ; mais les articles qu'elle renferme sont signés d'orientalistes qualifiés par leurs travaux antérieurs pour nous donner d'exactes et de précises informations sur tout ce qui concerne l'extrême Occident du monde musulman.

Ce numéro est le troisième de la première année. Il débute par un très important article de M. le Comte de Castries sur les signes de validation des Chérifs Sa'diens qui ont succédé aux Mérinides vers le milieu du xvi^e siècle. Les documents émanés des chancelleries musulmanes ne portent jamais la signature du souverain ; celle-ci est remplacée par un signe conventionnel, plus ou moins orné, plus ou moins déformé, dont le plus connu est le *toughra* des Ottomans, figurant en tête des lettres-patentes ainsi que sur les monnaies et les timbres-poste. Il n'y a qu'un seul sultan Sa'dien, Moulay 'Abd-el-Malek, qui ait pratiqué la signature personnelle ; il est vrai qu'il savait l'italien et l'espagnol ; sa signature est, en effet, en lettres latines. Pour les autres sultans, leur chancellerie authentiquait leurs actes au moyen d'un griffonnage analogue à celui des notaires (*'odoûl*) dans l'Afrique du Nord, connu vulgairement sous le nom de *khenfousa* « scarabée » à raison des traces enchevêtrées que cet insecte laisse sur le sable.

Ce seing manuel dissimule une formule, mais laquelle ? C'est le grand mérite de M. de Castries de l'avoir déchiffrée et identifiée, et d'avoir prouvé que sa lecture était bonne. Ce n'est ni plus ni moins que la formule banale *El-hamdou lillâh wahdaho* « Louange à Dieu seul ! », mais où les caractères arabes sont tellement entrelacés

qu'elle en est méconnaissable : bien des arabisants avaient dû renoncer à en déterminer les traits.

Après cela, nous trouvons la suite du mémoire de M. E. Laoust sur les noms et les cérémonies des feux de joie chez les Berbères du Haut et de l'Anti-Atlas, étude très importante qui, par bien des côtés, touche aux matières traitées habituellement dans la *Revue*. Il s'agit de la grande fête populaire de l'Achoûrâ, dont les éléments, chez les montagnards de l'Atlas, se composent de quatre épisodes : un feu de joie qui en est l'élément capital, une vague divinité féminine qu'ils invoquent en franchissant les flammes, un mannequin ou poupée masculine, une mascarade. Cet ensemble se rattache à des fêtes saisonnières, à des rites agraires ou à des rites d'expulsion du mal qui, ailleurs, ont déjà fait l'objet d'études d'ensemble.

Quand on l'étudie de près, le carnaval berbère présente des particularités intéressantes dont l'origine est sûrement antérieure à la conquête musulmane. Signalons en passant l'exhibition d'édicules en carton découpé appelés *bsat* accompagnant les retraits aux flambeaux, pour en venir aux acteurs : l'ogre de l'*dchoûrâ*, personnage vêtu de peaux de chèvre ou de bouc, Boujloud « l'homme vêtu de peaux » qui se montre de préférence à la fête des Sacrifices, dernier descendant du Baal-Hammon de l'antiquité, les vieillards masqués, les Juifs, les nègres, la danseuse Souna qui est un travesti, les hommes déguisés en mule, en lion, en panthère, en chacal. On lira avec intérêt les interprétations données par M. Laoust de ces divers caractères.

M. J. Goulven a écrit des notes sur les origines anciennes des Israélites du Maroc. Ceux-ci se divisent eux-mêmes en Plichtim et en Forasteros ; il est clair que ce dernier vocable désigne les immigrants d'Espagne à l'époque des persécutions ; mais *Plichtim*, mot dans lequel il est impossible de ne pas reconnaître l'appellation hébraïque des Philistins ? Est-ce l'indice d'une ancienne immigration d'Israélites s'embarquant à Sidon ou à Tyr pour de là gagner les rivages lointains de l'Océan Atlantique ? L'auteur ne prend pas parti, il se borne à énumérer les divers avis émis sur ce sujet par les auteurs européens et ceux qui ont écrit en Afrique, arabes et israélites, et à rappeler les diverses immigrations qui s'étendent du 1^{er} au v^e siècles de notre ère.

Deux communications plus courtes complètent ce fascicule ; la première est de M. Houcein Kaci, instituteur à Bahlil, sur les cérémonies du mariage dans cette localité, gros village de troglodytes au S. de Fès, non loin de Sefrou ; la seconde est signée de M. J. Huguet ; elle a trait au séjour du diplomate Chénier, père d'André Chénier et de son frère Marie-Joseph, au Maroc, de 1767 à 1782.

La nouvelle revue s'annonce bien ; elle continue l'exploration scientifique du Maroc. Nous devons souhaiter qu'elle ne cesse de nous offrir des renseignements précis sur un pays presque complètement inconnu avant le protectorat français.

CL. HUART.

G. HANOTAUX. — **Histoire de la Nation Française**. Tome XII. *Histoire des lettres*. Premier volume (des origines à Ronsard), par J. BÉDIER, A. JEANROY et F. PICAVET. — Paris, 1922, Librairie Plon-Nourrit et C^{ie}. Un volume in-4 de 590 pages, illustr.

La somptueuse *Histoire de la Nation Française*, publiée sous la direction de M. Hanotaux, groupe ingénieusement des collaborations éminentes pour réaliser des types nouveaux d'exposition historique. Une histoire de la littérature française suivie dans son développement en langue française et en langue latine n'avait encore été qu'ébauchée dans l'*Histoire littéraire* de Petit de Julleville — celle des Bénédictins restant le merveilleux instrument de travail spécialisé que l'on sait. M. Bédier, à propos des chansons de geste, cite cette observation féconde de M. Faral : « La plupart des ouvrages écrits en français au douzième siècle sont comme l'affleurement à la surface d'une très riche vie souterraine, de veines et de filons multiples, dont les œuvres en latin du même temps forment la masse enfouie ». En principe, on attendrait du livre écrit en commun par MM. Bédier, Jeanroy et Picavet une démonstration, non pour un siècle, mais pour toute la période dite médiévale, de ces « affleurements », des parentés, des interférences qui maintiennent en constante relation nos deux littératures nationales. Et peut-être, tout en reconnaissant la haute valeur de chacun de ces trois grands cha-

pitres d'un très beau livre, serait-on tenté de regretter qu'ils aient conservé une autonomie rigoureuse soient devenus trois livres au lieu d'un. Il se dresse souvent entre des œuvres voisines des cloisons étanches sans qu'il soit besoin de la matérialité d'un brochage distinct. Au lecteur diligent incombera la tâche — ou le plaisir — d'établir des relations, des comparaisons ou tout au moins des synchronismes. Travail que rendent aisés la clarté et la richesse d'information de cet ouvrage.

M. Picavet avait accepté d'y retracer l'histoire de la littérature française en langue latine, des origines, voire même des origines romaines, jusqu'à nos jours — ceux-ci représentés par la littérature scolaire des « discours latins ». On retrouvera avec émotion dans ces pages les idées sur la civilisation médiévale et les caractéristiques de sa pensée chères à l'excellent maître que la mort arrêta l'an dernier en plein travail. Une dernière fois, il a fait le patient dénombrement des richesses d'une littérature dont il avait, l'un des premiers, su estimer le mérite intrinsèque.

Sans doute apparaîtra-t-il rapidement aux lecteurs de l'*Esquisse* que M. Picavet a laissé, dans cette histoire de la littérature latine en France, bon nombre de traces des groupements, des systématisations qu'il avait légitimement établies dans son histoire comparée des philosophies médiévales. C'est ainsi qu'il n'a pas cru devoir faire dans son exposé un départ trop rigoureux entre nos nationaux et les Albert le Grand, les Thomas d'Aquin, les Roger Bacon et les Raymond Lull qui ne sont pas nés sur le sol français : les écoles ou simplement le rayonnement de certaines personnalités sont internationaux au Moyen-Age. Au surplus on est en droit de se demander jusqu'à quel point la littérature proprement religieuse en latin est nécessairement nationale : l'humanisme d'un Venantius Fortunatus ou celui d'un Alain de Lille sont certes de leur pays et de leur temps, mais ni l'un ni l'autre ne sont des écrivains spécifiquement religieux ; la renaissance alcuinienne, dans sa courbe religieuse et littéraire, est soumise à des influences qui sont politiques plus que réellement nationales ou ethniques.

Il se peut que cet esprit unitaire, impérialiste puis monarchiste, qui dans le bas Moyen-Age se manifeste chez les légistes de la couronne capétienne avec la vigueur et la nudité d'un schéma, ait constitué l'un des éléments nationaux les plus constants et les

plus reconnaissables de notre littérature latine. Il ne varie guère d'Alcuin à Alain Chartier que par ses formes d'expression.

En outre, dans l'humanisme français du Moyen-Age domine constamment une préoccupation pédagogique. D'Alain de Lille et de Jean de Hauteville à Bersuire, d'Oresme à Jean de Montreuil, c'est une série ininterrompue d'*enseignements*, de *moralisations*. Le xiv^e siècle lui-même, si terne qu'il apparaisse, manifeste une activité réelle en pédagogie morale. Les premières traductions tendent à créer une sorte de parénèse humaniste. Ovide est immédiatement *moralisé* et c'est d'ailleurs la partie didactique de son œuvre qui est imitée en premier. Les grands mystiques français ont instinctivement fait œuvre d'instructeurs religieux : Gerson est avant tout un éducateur, un vulgarisateur, l'effusion personnelle dût-elle chez lui se réduire jusqu'au dessèchement. Lettres sacrées ou lettres profanes, il n'est guère de littérature moins égoïste que la littérature française — et, au Moyen-Age, cet altruisme se développe souvent aux dépens de son jaillissement lyrique ou de son art verbal.

Ces préférences pour les cadres didactiques, elles s'expliquent suffisamment déjà par la tendance intellectualiste si visible dans la presque totalité des œuvres de notre littérature. Tel auteur paraît enseigner qui ne fait que s'expliquer à lui-même sa propre conception du monde. « Confiance passionnée dans la raison ; volonté de tout démontrer », nous reprenons une formule excellente de M. Ch.-V. Langlois. Ce que M. Jeanroy appelle la « phase idéaliste, romantique de notre littérature » est très vite close — et peut-on même dire que cette phase ait jamais été caractérisée par une spontanéité absolue d'émotion, par un renoncement à tout besoin de comprendre ? Cela nous paraît douteux. Même aux prises avec la « matière de Bretagne » qui lui parvient toute chargée de survivances folkloriques et mythologiques, l'écrivain français ne s'abandonne pas aux prestiges de la légende : il se sert du merveilleux qui lui est fourni, parce que ce merveilleux est un élément d'intérêt certain pour son récit, mais il impose au fait surnaturel une sécheresse quasi mécanique qui le dépouille de presque tout son mystère diffus. Son « romantisme » ne l'égare pas davantage : le *Tristan* de Thomas annonce par la rigueur de l'analyse psychologique les œuvres les plus raisonnées du xvii^e siècle ; de poème de Béroul, Thomas efface rigoureusement tout l'étrange

tout l'appareil magique, comme un fatras qui empêche de voir le jeu des passions humaines dans son tragique dépouillé.

Qu'on ne s'y trompe pas, cet intellectualisme n'isolait en rien l'écrivain ni son œuvre d'art de la société de son temps. M. Jeanroy jauge fréquemment, et avec une remarquable sûreté, le « degré » social d'une œuvre ou d'un genre littéraire. Or, il est au Moyen-Age très peu de choses écrites qui ne l'aient été que pour une étroite élite, pour être lues dans le silence du cabinet. Certaines même sont moins des expressions d'un art littéraire quelconque que des faits proprement sociaux, des thèmes de cérémonies civiles ou religieuses. M. Jeanroy se rencontre avec l'auteur de *The Mediaeval Stage*, M. Chambers, pour montrer dans le *mistère* médiéval une sorte de système de rites de la religion urbaine. Leur valeur littéraire lui apparaît comme médiocre, et il le prouve; leur importance sociale, au contraire, est primordiale.

Elle se définit aisément, non en partant des individus mais des œuvres. Certes Gaston Paris faisait remarquer que Rutebeuf, Adam de la Halle, d'autres encore, étaient des « clercs manqués », mais jamais ou presque jamais, dans la littérature médiévale française, n'apparaît cette classe mixte d'œuvres susceptibles d'être indifféremment classées dans les monuments religieux ou profanes, d'être réalisées en latin ou en langue vulgaire, comme la *Divine comédie* ou les *Triumphes* de Pétrarque. Même les *Psychomachies* dans le Moyen-Age français sont laïques d'allures, de personnages : Ovide s'y trouve imité beaucoup plus que Prudence. Les romans « ascétiques », *Barlaam et Joasaf*, *Dolopathos*, les *Sept Sages*, sont des *castoiments* dont tout sentiment mystique est absent. Le « dénigrement systématique de la femme » y apporte, M. Jeanroy le note très justement, un élément satirique vigoureux. A part quelques élans superbes, auxquels Rutebeuf surtout a donné une forme saisissante, le ton des chansons de Croisade — de celles qui ne sont pas de courtes élégies amoureuses — est presque toujours teinté d'une ironie un peu sèche contre les lâches, les hésitants. La naïveté des contes dévots cache souvent « une absence de sentiment religieux qui scandalisait le jansénisme de Louis Racine ». M. Jeanroy a parfaitement défini ce que M. Ch.-V. Langlois a appelé « l'intellectualisme » du *xiii^e* siècle (p. 338) or, la même définition est valable pour une bonne part de l'œuvre littéraire du Moyen-Age. Le souci d'argumentation,

les développements logiques, souvent d'une articulation trop visible, gâtent quelques-uns des meilleurs fruits de l'inspiration celto-latine. Le grand siècle littéraire du Moyen-Age s'est révélé comme doué de rares aptitudes à l'invention réaliste, à la description psychologique; mais sa passion d'analyser pour enseigner, d'expliquer pour démontrer a frappé de sécheresse bien des œuvres de son génie propre ou de celles qu'il avait empruntées à d'autres civilisations. Le *Saint Graal* « resterait une œuvre unique de spontanéité religieuse » (p. 371), si des rédactions nombreuses n'en avaient fait de plus en plus une sorte d'apologie du sacrement de l'Eucharistie et ne l'avaient utilisé en vue d'intérêts doctrinaux.

Ainsi, que ce soit dans les œuvres satiriques — l'ironie est souvent un moyen d'enseignement — ou dans des œuvres d'apologétique populaire, nous reconnaissons sans peine les visées didactiques communes à la plupart des œuvres littéraires du Moyen-Age français. Les chansons de geste font exception, en apparence tout au moins. L'auteur des *Légendes épiques* a donné à ce volume de l'*Histoire de la Nation française* un magistral exposé de méthode, d'un très vif agrément littéraire. On sait combien sa théorie de la localisation des thèmes épiques dans les sanctuaires et les étapes de pèlerinages apporte de documents nouveaux et immédiats à l'histoire de la piété populaire au Moyen-Age. Quant à l'idéal moral et religieux qu'illustrent nos plus anciens poèmes, de quelque geste qu'ils relèvent, il apparaît à M. Bédier comme une création des Croisades, une projection du type du croisé rêvé par les chroniqueurs et les sermonnaires. Nous proposerions volontiers de voir dans la représentation de cet idéal deux images correspondant à deux phases distinctes de l'histoire morale des Croisades. A la première Croisade, à son sens nettement messianique, qui s'explique en grande partie par la tradition carolingienne du Roi des derniers jours, se rattachent les chansons de geste où la mission de la France se concrétise en Charlemagne, en sa cour de preux (qui devient une sorte de collège apostolique dans ce *Pèlerinage à Jérusalem* si riche d'éléments religieux). Dans l'échec de la seconde Croisade, l'on vit confusément dans la foule, clairement chez les théologiens, une sorte d'expiation des égarements où l'orgueil avait fait tomber les Croisés et aussi la population chrétienne de Palestine : la morale des « poèmes d'orgueil et de repentir », de ces

poignantes histoires de Renaud de Montauban, de Girard de Roussillon, rebelles, vaincus et rachetés, n'a-t-elle pas une fruste ressemblance avec celle du *De consideratione* ?

Ainsi commandées, ainsi expliquées par l'évolution de l'esprit de croisade, les chansons de geste n'en acquièrent que plus de grandeur et de vérité humaine. Mais elles n'en sont que plus isolées dans notre littérature nationale : les grands événements internes de la pensée religieuse en France, soit ceux de l'École : entrée en scène de l'aristotélisme, de la philosophie et de la mystique franciscaine, du thomisme, du scotisme — soit même ceux dont la portée politique et sociale s'est longuement fait sentir : révolution communaliste, conflit du Nord et du Midi (guerre des Albigeois), lutte de la papauté et de la royauté capétienne, n'ont fait naître qu'un très petit nombre d'œuvres écrites, toutes d'un art très secondaire. La littérature médiévale en France fournit à maintes reprises l'expression littéraire d'une piété sincère, émouvante, celle d'un Rutebeuf par exemple, qui n'est ni l'effusion italienne ni la tendance au mysticisme spéculatif des pays germaniques : il n'en reste pas moins que les plus impérieux courants d'émotion religieuse, ceux-là même qui remuaient la vie profonde de notre pays sont passés au large de notre littérature — et cela peut-être jusqu'à l'âge de Pascal.

P. A.

F. C. CONYBEARE. — **Russian dissenters**, in-8 de x 370 p., Cambridge, 1921 (Harvard theological studies X).

F. HAASE, **Die religiöse Psyche des russischen Volkes**, in-8 de vi-250 p., Leipzig, Berlin, 1921 (Osteuropa-Institut in Breslau, V, 2).

Ces deux ouvrages présentent dans les circonstances actuelles un intérêt tout particulier. Les auteurs ont voulu, en se livrant à une vaste enquête sur la Russie, rechercher les traits caractéristiques de ce grand peuple dans le domaine religieux, et mettre en lumière ses tendances et ses aspirations morales. La matière était particulièrement riche. A l'époque moderne les études d'histoire religieuse ont pris en Russie un développement considérable. Les ouvrages et les

revues égalent au moins en nombre les publications de ce genre dans les pays occidentaux. Le peuple russe s'intéresse, en outre, d'une manière toute spéciale, aux choses religieuses, qui occupent une place très importante dans sa vie publique et privée.

L'Église orthodoxe a de nombreux dissidents. Ce sont les *staroviery*, ou vieux croyants, plus connus sous le nom de *raskolniki*. Ils se divisent en plusieurs sectes intéressantes non seulement pour l'étude de la vie russe, mais aussi pour l'histoire des religions. On a prétendu, en effet, retrouver dans ces sectes des survivances des hérésies du christianisme primitif et du moyen âge. Les *Douchobortsy*, les *Molokany*, les *Chalopouty*, auraient, d'après Haase, des points communs avec les Gnostiques. Suivant Conybeare, les deux premières de ces sectes se rattacheraient à la tradition des Cathares. Les *Chlysty* rappelleraient les Bogomiles ; mais les danses religieuses auxquelles ils se livrent pour arriver à une sorte d'extase, font songer aux danses des derviches musulmans. Ces dissidents prétendent aussi être les continuateurs de l'église apostolique et avoir conservé la *disciplina arcani*. Certaines sectes ultra-rigoristes, comme les *Skoptsy*, ont proscrit le mariage et pratiquent un ascétisme absolu, comme certains ordres monastiques.

La plupart des sectes russes ont des antécédents très lointains. On sait qu'une des causes du schisme fut l'importance qu'on attachait à l'usage des formules liturgiques. Les textes liturgiques grecs avaient été transcrits avec de nombreuses fautes, avec des variantes et des additions provenant de l'introduction dans le texte des gloses marginales. Au xvii^e siècle, le patriarche Nikon fit réviser et corriger les livres d'église. Cette « réforme » suscita aussitôt une vive opposition. On prétendit que les livres anciens étaient seuls orthodoxes et que ceux qui avaient été corrigés étaient hérétiques. Les « vieux croyants », pour qui chaque mot de l'Écriture sainte et des livres liturgiques est inspiré, conservèrent les textes tels qu'ils existaient avant le patriarche Nikon. Au début ces partisans de la « vieille foi » n'étaient que quelques milliers ; aujourd'hui ils se comptent par millions, malgré les persécutions qu'ils eurent à subir dans le passé, malgré les missions organisées par le gouvernement pour les ramener dans le giron de l'église orthodoxe.

Haase, qui a étudié non seulement ces différentes sectes, mais les autres manifestations de la vie religieuse dans les divers milieux de

la société russe, a noté dans certains types populaires des traits, qui évoquent les ascètes des premiers siècles du christianisme. Tels sont les *Ougodniki*, ces « hommes de Dieu », qui mènent une vie errante et exercent une influence profonde sur les paysans; tels encore les *Iourodivyi*, qui vont nu-pieds, portant des chaînes sous leur vêtement, refusant tout travail et évitant tout contact avec les hommes. Pour eux ce n'est que par la souffrance et la soumission aux épreuves qu'il est possible d'arriver à la connaissance des choses divines. Cette résignation, qui est un des traits caractéristiques de l'âme russe et qui rappelle la formule : « Tout ce qui arrive sur la terre se fait par la volonté de Dieu » des Orientaux fatalistes, s'allie dans certains milieux cultivés à une autre idée spécifiquement russe : la croyance en la mission surnaturelle de la Russie. La Russie est le peuple élu. La Russie orthodoxe révélera aux autres peuples la vraie religion. Chaque Russe doit collaborer à la rédemption de l'humanité tout entière par son amour des hommes, son humilité et sa soumission à la souffrance.

Dans le culte des saints on retrouve des survivances du vieux paganisme. Plusieurs saints ont gardé certains traits des dieux païens. Ils commandent aux éléments; ils répandent l'abondance, protègent les récoltes, les animaux, veillent sur la santé de l'homme, combattent les puissances malfaisantes, les mauvais esprits, les sorciers, les hérétiques, le diable qui habite les marécages et les forêts. Toutes ces croyances sont consignées dans d'innombrables récits, proverbes ou poèmes, où s'alimente la piété populaire.

Ces deux livres, qui se complètent, donnent des éléments précieux d'information sur la Russie religieuse. L'avenir apprendra si l'église orthodoxe a gardé pendant l'épreuve sa force de vie, et si le peuple russe a conservé pendant la tourmente sa grande âme humaine, éprise de merveilleux.

J. EBERSOLT,

Chanoine SIFFLET. — **Les Évêques concordataires du Mans.**
— **IV. Mgr Bouvier.** Tome I^{er} (1834-1844). — Le Mans, Monnoyer, 1921, 596 pages; 2 portraits.

Le quatrième volume de cette publication (déjà signalée dans la *Revue* en 1920, t. LXXXI, p. 193-194) présente plus d'intérêt que les trois premiers. En effet, Mgr Bouvier ne fut pas seulement le véritable organisateur du diocèse du Mans, mais encore il entretint avec

nombre d'évêques de France une correspondance riche en renseignements sur les affaires ecclésiastiques du temps. Cette correspondance est si curieuse qu'un de mes amis du Mans (l'abbé Paul Louthière, mort en 1921) prit la peine de me la copier, — ce qui m'a permis de contrôler facilement ce volume

De ses documents, à part ce qui concerne l'abbaye de Solesmes, l'auteur a éliminé seulement cinq ou six lettres dont il aurait pu, à mon avis, extraire quelques détails. Dans les documents publiés, il a supprimé quelques lignes ou quelques mots, d'ailleurs sans aucune importance et sans indiquer cette suppression. Son texte présente quelques fautes de lecture¹. Enfin, il n'a pas toujours distingué exactement ce qui est copie, minute ou autographe.

Ces observations, qui montrent le soin avec lequel j'ai examiné le volume, me permettent d'en assurer la parfaite honnêteté. Son plus grand défaut, celui des volumes précédents, est l'insuffisance de l'annotation².

Au total, ce volume fait grand honneur à Mgr Bouvier, et à ses correspondants de l'épiscopat : c'étaient des sages. Laissés à eux-mêmes, ils auraient sans doute procuré à l'Eglise en France un meilleur avenir que celui qu'elle a connu. Mais ils furent débordés par les journalistes catholiques et les moines. L'archevêque de Paris, Mgr Affre, écrivait cependant fort judicieusement : « Je crois que nous avons besoin de veiller sur les religieux parce que comprenant assez mal les ménagements qu'exigent les temps difficiles où nous vivons, ils peuvent facilement les compromettre. » — Deux religieux ne retirent aucune gloire de cette histoire : dom Guéranger et son hagiographe.

A. HOUTIN.

1) Page 354, ligne 3, lire *aurions*, au lieu de *aurons* ; page 389, lettre du 20 mars, au lieu de 20 mai : page 391, lire *dominateurs* au lieu d'*adversaires*.

2) Un passage, faute de note (page 504, ligne 2), est totalement inintelligible ; je suppose qu'il doit s'expliquer par une lettre de l'évêque de Valence, du 21 septembre 1843, publiée dans le livre du chanoine Ledru, *Dom Guéranger et Mgr Bouvier* (1911), livre que M. Sifflet cite très rarement, alors qu'il aurait dû constamment y renvoyer pour des pièces qu'il résume ou ne reproduit que partiellement et n'explique presque jamais, tandis que M. Ledru les a publiées souvent intégralement et exactement commentées. La réserve gardée par M. Sifflet dans l'affaire de Solesmes est d'ailleurs de pure forme ; tous les documents qu'il imprime confirment le beau travail de M. Ledru.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

G. CONTENAU. — **La civilisation assyro-babylonienne**. Paris, Collection Payot, 1921. — Ce volume de vulgarisation est divisé en trois parties : la Religion, l'Art, les Institutions, que précèdent des notions sur la géographie, les races, les langues, les explorations archéologiques et le déchiffrement des cunéiformes.

« Le point de vue des Assyro-babyloniens, comme celui des peuples très antiques, est purement religieux » (p. 7), et c'est pourquoi l'auteur met la religion au premier rang. Il admet pour cette religion une origine naturiste ; il voit les étapes de la représentation de la divinité dans les animaux des plus anciennes intailles de Suse, figurés ensuite dans des attitudes humaines, devenant mi-animaux et mi-hommes et enfin êtres anthropomorphes. Cette évolution était terminée au début des temps historiques en Babylonie, aussi la part des Sumériens et celle des Akkadiens dans les conceptions du divin reste-t-elle difficile à déterminer. La théologie créa plus tard des hiérarchies entre les dieux et les identifia aux astres.

L'auteur décrit la personnalité morale des dieux, la création, le problème du mal et de la mort, les relations de l'homme avec les dieux et les démons, les rites de purification. On aimerait trouver dans cette étude une page consacrée aux principales fêtes religieuses, à la prière publique ou privée et une distinction plus nette entre les sacrifices de fondation et les sacrifices privés dont il est rapporté un exemple très bien choisi.

Ce petit volume est en général un excellent résumé ; il met en évidence les problèmes posés, les solutions proposées, les lacunes de notre documentation.

L. DELAPORTE.

P. CRUVEILHIER. — **Les principaux résultats des nouvelles fouilles de Suse**. Paris, Geuthner 1921. — L'auteur se propose de grouper dans un ordre logique les principaux documents publiés dans les derniers volumes parus des Mémoires de la Délégation en Perse et il les classe en quatre sections, selon les points de vue : historique, religieux, juridique et économique, philologique.

La section religieuse est elle-même divisée en trois parties : divinités honorées à Suse, inscriptions, monuments. — Parmi les divinités, In-Shoushinak

est hors de pair. Son nom signifie « le-Seigneur-de-Suse » et l'on s'est demandé quel dieu est désigné par ce vocable. On l'a assimilé à Inourta, fils d'Enlil, invoqué à Lagash sous le nom de Nin-Girsou ; l'auteur penche vers une autre solution, celle d'Adad inondateur. — Les inscriptions sont des formules de prières sur une stèle de Shilhak-In-Shoushinak (XI^e siècle), la légende d'Ountash-Gal relative à la statue d'Immiria, un fragment de poème sur le juste souffrant, divers textes relatifs à des fondations ou des sacrifices, l'immolation rituelle d'une brebis, une incantation, des présages. — Les monuments sont des vestiges de deux temples, le Sit-Shamshi du Musée du Louvre que le Père Dhorme rapproche (*Revue biblique*, oct. 21) du sujet figuré sur une plaque en terre cuite (*Catalogue des Cylindres du Louvre*, S. 446) provenant également de Suse, des représentations du serpent, du palmier et du bouc, pour lesquelles on a proposé des rapprochements avec les récits de la Genèse, mais l'auteur estime ces interprétations « peu fondées, outrées et inconséquentes » (p. 100).

L. DELAPORTE.

Giovanni PAPINI. — **Histoire du Christ**. Traduction française de Paul Henri MICHEL. — Paris, Payot et C^{ie}. 1922, 1 vol. in-8°, écu de 464 pages avec couverture illustrée, prix : 9 fr. — *L'Histoire du Christ* de Giovanni Papini a eu, lorsqu'elle a paru en Italie en 1921, un grand retentissement. Des traductions en diverses langues ont paru ou sont en préparation. La traduction française due à M. Paul-Henri Michel vient d'être publiée à la librairie Payot. Elle est écrite d'un style coloré et vigoureux et nulle part ne donne l'impression d'une pénible et laborieuse adaptation.

L'Histoire du Christ n'est pas une « *Vie de Jésus* » au sens que la théologie donne ordinairement à ce mot. L'auteur ne donne aucune indication ni aucune explication sur les sources ni sur la manière dont il se représente leurs rapports, leur origine ou leur valeur. On serait embarrassé de décider s'il connaît ou s'il ignore les problèmes de cet ordre, s'il est au courant des travaux qui leur ont été consacrés et ce qu'il en pense. Il prend à l'égard de tous ces problèmes une attitude souveraine, se plaçant délibérément sur un plan qu'il juge supérieur à celui sur lequel se discutent les problèmes critiques. Il est d'ailleurs important de remarquer que M. Papini ne semble faire sienne aucune des théories qui ont été proposées pour réduire les divergences que présentent entre elles les diverses traditions évangéliques. On ne peut à proprement parler signaler chez lui aucune théorie précise d'harmonisation. S'il fait de l'harmonistique, ce qui est incontestable, c'est d'une manière toute spontanée et presque inconsciente. Il procède un peu à la manière des évangélistes eux-mêmes qui ont utilisé des récits divers en les faisant entrer dans un cadre commun. A un autre égard on peut signaler une analogie intéressante entre la manière de faire de M. Papini et un caractère que présentent à des degrés

divers les évangiles. C'est que son *histoire du Christ* est composée d'une série de tableaux juxtaposés sans que nulle part apparaissent la préoccupation de les coordonner d'une manière systématique en un enchaînement chronologique.

On voit par les remarques qui précèdent que l'œuvre de M. Papini échappe au jugement de la critique — j'entends de celle qui se place sur le terrain de l'exégèse et de l'histoire — A ce point de vue particulier le livre de M. Papini est inexistant. Son intérêt est d'un autre ordre. Il est à la fois actuel et durable. Actuel parce que cette histoire du Christ, presque à chacune de ses pages, traduit avec éloquence et profondeur l'angoisse d'une âme qu'étreignent les problèmes moraux, politiques et sociaux qui accablent notre génération¹ et qui ne veut pas se laisser écraser par eux, mais entend les dominer par un idéal éternel et puissant. Et en même temps ce livre a un intérêt durable parce qu'il est une évocation saisissante de la figure idéale qui depuis vingt siècles a servi de guide et de phare à des millions d'âmes.

Certes nous ne sommes pas de ceux qui pensent que l'intuition mystique et l'imagination esthétique puissent jamais suppléer aux méthodes historiques plus lentes, plus terre à terre, mais aussi plus sûres et même les seules sûres. Cependant une évocation comme celle de M. Papini n'est pas inutile pour l'historien, elle peut être instructive et suggestive pour lui. D'autre part le livre de M. Papini est un témoignage du rôle puissant que joue aujourd'hui l'idéal chrétien et l'accueil qui lui a été ou qui lui sera fait constituera un symptôme non négligeable pour juger l'état actuel des esprits et des âmes.

Maurice GOGUEL.

Baron CARRA DE VAUX. — *Les Penseurs de l'Islam*, t. I. *Les souverains, l'histoire, et la philosophie politique*, T. II. *Les géographes, les sciences mathématiques et naturelles*. — Paris, Geuthner, 1921 ; 2 vol. in-12, vu-383 et 400 pages. — C'est une sorte d'encyclopédie portative de l'islamisme que l'auteur s'est proposé de rédiger ; l'idée est excellente, et on ne saurait qu'approuver un projet destiné à mettre le grand public au courant du mouvement des idées dans le monde musulman, dont l'histoire compte déjà treize siècles. C'est d'autant plus nécessaire que ce public n'est aucunement préparé, par le programme des études secondaires, à comprendre ce vaste monde qui embrasse au bas mot deux cent cinquante millions d'adhérents, et qui nous est fermé sous beaucoup de rapports. Le programme est vaste : le premier volume renferme des études sur quelques souverains marquants à partir de la fondation de Bagdad par les Abbassides, sur les historiens arabes, persans et turcs, et sur

1) Voir en particulier l'admirable prière au Christ qui sert de conclusion au volume.

la philosophie politique, dont les grands noms sont Mâwerdî et Ibn-Khaldoûn. Le second traite du développement des recherches géographiques et des sciences mathématiques et naturelles, où sont examinées successivement l'arithmétique, l'algèbre, la géométrie, la mécanique, l'astronomie, dans lesquelles l'auteur est passé maître, la médecine, l'histoire naturelle, l'alchimie. Le troisième, en préparation, s'occupera de l'exégèse et de la jurisprudence, le quatrième fournira des notions sur la scolastique, la théologie et la mystique, le cinquième sera consacré aux sectes et au libéralisme moderne. C'est donc une œuvre de vaste envergure que M. C. de Vaux se propose d'écrire : souhaitons-lui de la mener à bonne fin ; il aura rendu service à l'expansion de la vérité.

Au point de vue de l'histoire des religions, il y a peu à glaner dans les deux volumes qui nous sont offerts : à peine quelques pages sur l'éclectisme d'Akbar et le chi'itisme des Çafawides. En revanche, les trois volumes suivants, à en juger par l'annonce qui en est faite, nous promettent plus ample récolte. On regrette que cette vaste synthèse ne débute pas par une étude sur Mahomet, qui lui aussi a bien droit au titre de penseur, pour avoir créé, par ses prédictions et sa divulgation d'une révélation surnaturelle, un mouvement d'idées qui dure encore et n'est pas près de s'éteindre.

CL. HUART.

CH. ANDLER. — **Nietzsche, sa vie et sa pensée. III. Le pessimisme esthétique de Nietzsche.** — Paris, Bossard, 1922, un vol. in-8 de 390 p. — Ce troisième tome de l'œuvre magistrale de M. Andler reprend la période entre 1869 et 1876, mais cette fois l'auteur s'attaque à l'abstrait de la doctrine nietzschéenne dans sa première phase, avec le dessein de résoudre d'ensemble le problème de l'unité interne de cette doctrine. Ce volume n'est pourtant pas d'un abord sensiblement plus difficile que les deux premiers : cela tient à la maîtrise d'exposition d'un savant qui domine son sujet ; en même temps à l'extraordinaire relief esthétique de toutes les idées de Nietzsche : « Ne suis-je pas aussi [disait-il en parlant de Platon] une nature d'artiste balancée entre l'art oratoire, le lyrisme, le drame ? ».

Cette période est celle de la « triple révélation » : « philosophique par Schopenhauer, artistique par Wagner, sociale par cette intelligence intuitive que tous ses maîtres, de Ritschl à Jacob Burckhardt et à Rutimayer lui ont procurée de la civilisation supérieure ». Cette révélation, il l'incorpore à sa pensée, il la transpose, par volonté ou par instinct, en une plastique qu'on ne peut ensuite dissocier de sa vie morale.

M. Andler a analysé la psychologie religieuse du premier dionysisme, nettement schopenhauerien, et du second, wagnérien, en prêtant peut-être à l'un et à l'autre une cohérence qui est leur moindre défaut. Le savant germaniste relate avec impartialité la polémique qui mit aux prises, à propos de l'Origine

de la Tragédie, Willamovitz-Möllendorf et Erwin Rhode. Toutefois, lorsque Nietzsche en composant le *Philosophenbuch*, ne discerne pas suffisamment le sentiment mystique dont s'inspirent Thales, Parménide, Anaxagore, Pythagore et Démocrite, M. Andler note l'excès d'*a priori* intellectualiste par quoi est faussé presque toute la démonstration historique que veut fournir le très beau fragment sur la *Philosophie à l'époque tragique des Grecs*. Voisinant avec ces précaires constructions idéologiques, telles intuitions de Nietzsche devancent les systèmes dont usait la science des religions à l'époque de ses premiers travaux : c'est ainsi que sa définition de l'esprit mythologique (p. 203) s'apparente à certaines théories de Wundt sur les formes mythopoétiques populaires. M. Andler a parfaitement noté ce que Nietzsche a pressenti de la préhistoire égéenne, comment s'est formée chez lui la conviction que les dieux olympiens sont des tard venus. Parti des documents qu'il trouvait chez Peschel, chez Johann Overbeck ou chez Mannhardt, il a aperçu par clartés brusques quelques-unes des séries de faits rituels que l'anthropologie religieuse contemporaine a mises en pleine lumière et « sa méthode élargie a permis d'entrevoir, de saisir, à travers les rites immobiles, la vie divine qui s'en est dégagée ».

P. A.

James H. LEUBA. — **The Psychological Origin and the Nature of Religion** (Londres, Constable and Co, 1921, in-16, 95 p.) [Collection : Religions, Ancient and Modern.] — Importante brochure divisée en six chapitres dont voici le résumé : I. Nature de la religion (définitions). II. Trois types de conduite : la conduite mécanique, la conduite coercitive ou magique, la conduite anthropopathique, laquelle comprend la religion. III. Les diverses origines des idées d'être personnels invisibles. IV. Magie et religion. Classification de la magie. 1° Pratiques où n'intervient pas l'idée d'une force appartenant à l'opérateur ou à son instrument et qui passerait d'eux à l'objet de l'action magique. 2° Des forces impersonnelles sont considérées comme appartenant au magicien lui-même ou à des objets particuliers comme les instruments du magicien, et comme passant de ces derniers dans d'autres objets ou agissant sur eux de façon à produire certains effets. Le magicien sent que l'effort de son vouloir est un facteur efficace. On peut ranger d'ordinaire sous cette rubrique les « sorts », les incantations et les malédictions solennelles. — La magie et la religion ont eu des origines indépendantes. Aucune des deux ne doit être nécessairement regardée comme un développement de l'autre. Les formes simples de la magie ont probablement précédé la religion. L'auteur combat la théorie de sir James Frazer sur les rapports de la religion et de la magie, tout en reconnaissant qu'« il y a un grain de vérité dans son hypothèse ». Il combat une autre théorie de Frazer d'après laquelle la magie aurait ouvert les voies à la science. « La magie, dit M. Leuba, n'encourage pas plus

que ne le fait la religion l'observation exacte des phénomènes extérieurs; elle pousse plutôt l'individu à s'illusionner soi-même par rapport à ces faits. » V. L'émotion originale de la vie religieuse primitive. VI. Conclusion sur la nature et la fonction de la religion. « Comme la croyance en un Dieu ne semble plus possible, l'homme cherche un substitut impersonnel, efficace et dont la croyance n'implique pas de déloyauté envers la science. Les comtistes, les immanentistes, les sociétés de culture morale, les partisans de la Science mentale cherchent à résoudre le problème. Aura le droit de s'appeler religion toute solution qui assurera la perfection de la vie par la foi dans un pouvoir psychique surhumain. »

Les questions traitées dans cette brochure se trouvent, en grande partie, exposées dans le livre *La psychologie des phénomènes religieux* (publié en 1914, à la librairie Alcan), mais elle n'en garde pas moins un intérêt particulier et elle fournit un utile résumé du gros livre.

A. HOUTIN

Chanoine PRACHT, curé de Sainte-Ursule à Pézenas. — **Catéchisme des convenances religieuses.** — Paris, Lethielleux, 1920, in-12 écu, 336 pages; prix : 4 fr. — Ce livre, rédigé à un point de vue pratique et non pas archéologique ou historique, donne des renseignements sur ce que l'Eglise catholique considère comme des convenances envers les personnes sacrées (religieux, prêtres, évêques, pape, Jésus-Christ « vivant dans l'Eucharistie ») et envers les choses sacrées (croix, objets divers bénits selon des rites divers).

Abbé Emmanuel BARBIER. — **Histoire populaire de l'Eglise.** Première partie. L'Antiquité chrétienne. — Paris, Lethielleux, 1921, in-12, 666 p., prix : 12 fr. — Ce volume, qui défie toute critique, mérite seulement d'être signalé comme un spécimen de ce que peut-être, avec l'imprimatur de l'archevêché de Paris, une « histoire populaire ». L'auteur semble ignorer l'existence de Mgr Duchesne et de son *Histoire ancienne de l'Eglise*. Il en est encore à Blanc, Doublet, Rohrbacher et Freppel.

Albert HOUTIN.

CHRONIQUE

Enseignement de l'histoire des religions à Paris en 1922-1923

Suivant l'habitude de la Revue, nous signalons ici les cours et conférences qui, dans les Écoles ou Facultés de Paris, se rapportent à nos études.

I. — A l'École des Hautes-Études. Section des Sciences religieuses

M. M. Mauss : Les formes primitives de la poésie religieuse, les lundis, à 10 h. 15. — Études sur l'organisation politique et religieuse en Mélanésie, les mardis, à 10 h. 15.

M. G. Raynaud : 1° Les sacrifices humains au Mexique et en Amérique centrale. Les dieux du feu; 2° L'art Maya; monuments; inscriptions; 3° La civilisation péruvienne; 4° La civilisation du plateau de Bogota, les vendredis, à 14 h. 30 et 16 h. 30.

M. M. Granet : Le deuil dans l'ancienne Chine, les mercredis à 9 h. 30. — Textes relatifs au deuil, les mercredis à 10 h. 30.

M. P. Masson-Oursel : Études de la philosophie Vaïçesika, les mardis à 15 h. 30. — Examen des traductions chinoises des termes techniques de la philosophie brahmanique, les mardis à 16 h. 30.

M. A. Moret : Textes relatifs aux principes élémentaires de la vie religieuse chez les Égyptiens, les mardis, à 14 heures. — Textes des Pyramides et exercices pratiques, les mardis à 16 heures.

M. Ch. Fossey : Explication d'hymnes assyro-babyloniens, les mardis et jeudis à 17 heures.

M. Maurice Vernes : Les légendes attachées aux anciens sanctuaires d'Israël, les mercredis à 15 heures. — Explication du livre des Psaumes, les mercredis à 16 heures.

M. M. Liber : 1^{er} semestre : Le canon biblique d'après les sources talmudiques. — 2^e semestre : Un conflit entre la tradition et la philosophie au XIII^e siècle; les polémiques pour et contre Maïmonide, les lundis, à 10 heures. — Explication du traité Aboth de Rabbi Nathan, les lundis à 11 heures.

M. Clément Huart : Explication du Coran (ch. VII) à l'aide du commentaire de Tabari, les lundis à 16 h. 30. — La mystique persane d'après le Methnewi de Djelâl-eddin Roumi (3^e livre), les mercredis à 16 heures.

M. J. Toutain : La plus ancienne religion romaine; ses caractères, son

évolution, les jeudis à 15 heures. — Les divinités et les cultes célestes dans la Grèce antique, les vendredis à 17 heures.

M. H. Hubert : Exposé de la mythologie irlandaise, les jeudis à 10 heures. — Traces de la religion celtique dans les romans du cycle d'Arthur, les jeudis à 11 heures.

M. Eug. de Faye : Explication du 3^e livre du *De principiis* d'Origène et étude critique de la version de Rufin, les lundis à 16 h. 30. — Histoire de la philosophie religieuse grecque, des Stoïciens à Origène, les jeudis à 9 h. 15.

M. P. Monceaux : Le second dialogue de Sulpice Sévère, les lundis à 14 heures. — Études pratiques : l'épigraphie chrétienne de la Grande-Bretagne, les mercredis à 14 h. 45.

M. C. Millet : Histoire de la peinture religieuse byzantine, les jeudis à 14 h. 30. — Études pratiques d'archéologie, d'épigraphie et de diplomatique, visite de la collection chrétienne et byzantine, les samedis à 9 h. 30 et 10 h. 30.

M. P. Alphandéry : Études sur la science des religions en France et en Italie : les humanistes, les lundis à 15 h. 30. — Le prophétisme aux xv^e et xvi^e siècles, les vendredis à 15 h. 30.

M. E. Gilson : Saint Thomas critique de saint Augustin, les mercredis à 14 heures. — Descartes et la pensée religieuse de son temps, les samedis à 15 h. 30.

M. R. Génestal : La dégradation et le privilège des clercs, les vendredis à 15 h. 30. — Explication des arrêts des Olim intéressant le droit ecclésiastique, les vendredis à 14 h. 30.

II. — A l'École des Hautes-Études. Section des Sciences historiques et philologiques.

M. J. Zeiller : Les religions de l'Empire romain, les mercredis à 10 heures.

M. Ch. Bémont : Histoire religieuse de l'Angleterre au xix^e siècle, les vendredis à 10 heures.

M. Gaidoz : Suite des études sur les précurseurs et les émules de Dante dans les littératures celtiques, les mardis à 9 h. 30.

Mme de Wilmann-Grabowska : Explication de la Bhagavadgîta, les mardis à 15 heures.

M. A. Meillet : Explication de textes tirés de l'Avesta, les lundis à 9 h. 15.

M. Mayer-Lambert : Explication du livre de Josué, les mardis à 15 h. 15. — Explication du livre d'Ézéchiel, les jeudis à 16 heures.

M. Scheil : Déchiffrement des Historical. religious and economic Texts and Antiquities, de Nies et Keiser (1920), les lundis à 8 h. 30.

M. Clermont-Ganneau : Archéologie hébraïque, les samedis à 15 h. 30.

M. Isidore Lévy : Histoire du royaume de Juda, les jeudis à 13 h. 30.

III. — Au Collège de France.

M. A. Loisy : L'enseignement évangélique, les lundis et samedis à 10 h. 30.

M. L. Massignon : Inventaire statistique des pays musulmans, les samedis à 10 h. 30. — La question ouvrière en pays d'Islam, les mercredis à 10 h. 30.

M. Fossey : La littérature accadienne, les mardis et jeudis à 16 heures.

M. Sylvain Lévy : Étude du Sutta-Nipāta, les jeudis à 15 heures.

M. Maspero : La déesse de la chaise à porteurs dans la religion populaire moderne du Kiang-sou méridional, les mardis à 10 h. 30.

M. Przyluski : Étude critique d'un Sutta pali, les samedis à 15 h. 30.

M. Pelliot : Le Lamaïsme à la cour mongole aux XIII^e et XIV^e siècles, les lundis à 15 heures.

M. Foucart : La nature et l'emploi de l'imprécation chez les Grecs, les mardis à 15 heures 30.

M. Monceaux : La correspondance et l'œuvre de saint Jérôme dans les années qui suivirent son installation à Bethléem, les lundis à 15 heures 15. — Explication du livre IV des Confessions de saint Augustin, les mercredis à 14 heures 15.

M. Saroihandy : Le Poema de Yuçuf et la littérature des Morisques espagnols, les lundis à 17 heures.

M. Capitan : La céramique péruvienne funéraire antique : valeur magique et rituelle, les samedis à 17 heures.

IV. — A la Faculté des lettres.

M. E. Gilson : La mystique médiévale de Bernard à Bonaventure, les mercredis à 15 h. 30. — La Philosophie de saint Thomas d'Aquin, les mercredis à 15 h. 30. — Commentaire de saint Thomas d'Aquin : *Summa Theologica*, I. qu. sq. et *De potentiis animae*.

M. Guignebert : La naissance du christianisme : les temps évangéliques et apostoliques, les vendredis à 17 heures. — Le IV^e Evangile, les mardis à 14 heures.

M. Fougères : L'architecture publique et religieuse en Grèce : villes et grands sanctuaires, les vendredis à 10 heures.

M. Revon : La philosophie des Kanga Koushā, les mercredis à 10 heures.

M. Granet : Étude de textes chinois anciens relatifs au culte des ancêtres, les mercredis à 14 heures.

M. Lods : Les traditions sur les origines de l'état israélite, les mercredis à 15 h. 30. — Histoire de la littérature hébraïque, les lundis à 8 h. 30.

M. P. Masson-Oursel : L'esthétique indienne dans ses rapports avec la religion et la philosophie de l'Inde.

M. Andler : Luther et le Luthéranisme allemand au xvi^e siècle, les jeudis à 16 heures.

Le V^e Congrès international des Sciences historiques.

Nous avons déjà informé nos lecteurs de la réunion en avril 1923 du V^e Congrès des Sciences historiques, à Bruxelles. Nous recevons de la commission d'organisation la circulaire suivante que nous sommes heureux de publier aussitôt :

« A l'initiative de la *Royal Historical Society* de Londres, les historiens belges se sont chargés de l'organisation du V^e Congrès International des Sciences Historiques.

« La réunion aura lieu à Bruxelles, du 8 au 15 avril 1923, soit à partir du lundi après l'octave de Pâques. Déjà de nombreux érudits légitimement réputés ont fait connaître leur intention d'assister au Congrès et d'y prendre la parole.

« S. M. le Roi des Belges a dès à présent accordé son haut patronage à ces assises scientifiques.

« L'organisation du V^e Congrès International sera dans ses grandes lignes semblable à celle des quatre congrès précédents, qui, de 1900 à 1913, se sont réunis à Paris, à Rome, à Berlin et à Londres. Le cadre des travaux se trouvera cependant légèrement élargi. Les sections suivantes seront organisées :

« I. Histoire de l'Orient. — II. Histoire grecque et romaine. — III. Études byzantines. — IV. Histoire du Moyen Age. — V. Histoire moderne et contemporaine (y compris l'histoire coloniale). — VI. 1^{re} sous-section : Histoire des religions; 2^e sous-section : Histoire ecclésiastique. — VII. Histoire du Droit. — VIII. Histoire économique. — IX. Histoire de la civilisation (Philosophie, Sciences, Conceptions politiques et sociales); sous-section : Histoire de l'Enseignement. — X. 1^{re} sous-section : Histoire de l'Art; 2^e sous-section : Archéologie (y compris la préhistoire). — XI. Méthode historique et Sciences auxiliaires de l'histoire (y compris la géographie historique). — XII. Documentation sur l'histoire du monde pendant la guerre. — XIII. Archives et publications de textes.

« A la tête du comité organisateur est placé un bureau composé de :

« MM. H. PIRENNE, professeur à l'Université de Gand, président; R. P. DELEHAYE, S. J, président de la Société des Bollandistes et F. CUMONT, professeur honoraire de l'Université de Gand, vice-présidents; G. DES MAREZ, professeur à l'Université de Bruxelles, secrétaire-général; Ch. TERLINDEN, professeur à l'Université de Louvain, trésorier; F.-L. GANSHOFF, docteur en philosophie et lettres, secrétaire.

« Le montant de la cotisation est fixé à 50 francs (belges). Les adhésions au Congrès sont reçues dès à présent par le secrétaire (M. F.-L. GANSHOF, 12 rue Jacques-Jordaens, Bruxelles) et par le trésorier (M. Ch. TERLINDEN, 61 Avenue Legrand, Bruxelles). Le Secrétaire, M. F.-L. GANSHOF se tient à la disposition des intéressés pour leur fournir tous renseignements utiles. Les érudits qui se proposeraient de faire une communication sont priés de bien vouloir l'en informer. »

SOCIÉTÉ ERNEST RENAN

Séance du 21 Octobre 1922.

La séance est ouverte à 4 heures $\frac{1}{2}$. M. Guignebert, préside.

Présents : MMes J. Mélon, Wuilleumier, Mlle Brunot, MM. Pottier, Guignebert, Alba, Alphandéry, Barrau-Dihigo, Choublier, Danon, Ed. Dujardin, G. Ferrand, H. Girard, Goguel, Mayer-Lambert, Lebègue Lods, Macler, Moncel, de Pulligny, S. Reinach, Sidersky.

Excusés : MM. Dussaud, Y. M. Goblet, Sartiaux.

Lecture est donnée par le Secrétaire du procès-verbal de la séance du 24 juin 1922 qui est adopté sans observations.

Le Président salue la mémoire de MM. Ernest Lavisse, P. Girard et M. Sembat, membres de la société, décédés depuis la dernière séance.

Il adresse les félicitations de la Société à M. G. Belot, nommé officier de la Légion d'honneur.

M. Pommier, Secrétaire des séances, ayant été chargé du cours de Littérature française à l'Université d'Amsterdam, sera provisoirement remplacé dans ses fonctions à la Société par M. Alba, agrégé de l'Université, en attendant que la désignation définitive de M. Alba comme secrétaire des séances soit soumise à l'approbation de l'Assemblée générale.

Le Président, MM. G. Ferrand et Mayer-Lambert donnent des détails sur la participation de la Société Ernest Renan aux fêtes du centenaire de la Société Asiatique.

Le Secrétaire général annonce à la Société la parution très prochaine du volume sur les *Contes populaires*, dû à notre regretté collègue M. Huet.

La *Bibliographie d'Ernest Renan*, publiée par MM. G. Huet, H. Girard et Moncel, paraîtra, selon toute vraisemblance, en janvier prochain.

Il est décidé, sur proposition du Président, que la Société Ernest Renan sera officiellement représentée au Congrès des Sciences historiques qui se tiendra à Bruxelles en août 1923.

La parole est donnée à M. Salomon Reinach pour une communication intitulée : « *Comparatisme et pyrrhonisme* », dont le texte suit :

Depuis Andrew Lang et Albert Réville (1), on a souvent résumé l'histoire de la méthode comparative appliquée à l'étude des religions, méthode qui a reçu, pour abrégé, le nom de *comparatisme*. Mais il n'y a là que des esquisses fort incomplètes d'un sujet très vaste. M. Hervé, dans la *Revue de l'École d'Anthropologie*, et M. Van Gennep, dans le *Mercur*e et la *Revue de l'Histoire des Religions*, sont entrés dans de plus grands détails sur quelques-uns des ancêtres du comparatisme, notamment Lafitau, le Président de Brosses, Goguet, Boulanger. Dans ceux de ces travaux que j'ai eu l'occasion de lire, je n'ai jamais vu citer quelques vers, à la fois très élégants et très intéressants par le fond, qui font partie du chant I de *La Religion*, poème de Louis Racine (1742). A plusieurs reprises j'en ai entretenu mes auditeurs de l'École du Louvre et je les ai commentés; mais je n'ai jamais rien imprimé à ce sujet. On me permettra de donner d'abord lecture du passage entier (2) :

Ces épaisses forêts qui couvrent les contrées
Par un vaste océan des nôtres séparées,
Renferment, dira-t-on, de tranquilles mortels,
Qui jamais à des dieux n'ont élevé d'autels.
Quand d'obscurs voyageurs racontent ces nouvelles,
Croirai-je des témoins tant de fois infidèles?
Supposons cependant tous leurs rapports certains :
Comment opposerais-je au reste des humains
Un stupide sauvage errant à l'aventure,
A peine de nos traits conservant la figure,
Un misérable peuple égaré dans les bois,
Sans maîtres, sans états, sans villes et sans lois?
Qu'à bon droit, libertins, vous êtes méprisables
Lorsque dans ces forêts vous cherchez vos semblables!
Ces hommes, toutefois, à ce point abrutis,
Dans la nuit de leurs sens tristement engloutis,
Montrent quelques rayons d'une image divine,
Restes défigurés d'une illustre origine.
Il est une justice et des devoirs pour eux :
Du sang qui les unit ils connaissent les nœuds ;
Au plus barbare époux la tendre épouse est chère ;
Il chérit son enfant, il respecte son père.
La nature sur nous ne perd point tous ses droits...

1) L'auteur de cette communication n'avait pu encore prendre connaissance du livre tout récent de M. H. Pinard de la Boulaye : *L'Etude comparée des Religions* (Paris, Bauchesne, 1922). Cet ouvrage ne signale d'ailleurs aucun des textes sur lesquels M. Salomon Reinach attire l'attention.

2) *Poètes français*, éd. Didot, t. I, p. 166.

Il y a là l'esquisse habile et complète d'un sermon en trois points, pour répondre aux objections des libertins contre la preuve cicéronienne de l'existence des dieux, le *consensus gentium* — objections que semblait autoriser un premier emploi, tout polémique d'ailleurs, de la méthode comparative. — 1° Quelle créance méritent les voyageurs qui nous décrivent des peuplades sans religion? 2° Même s'ils disent vrai, de quel droit conclure de ces déchets humains à l'humanité? 3° Et, dans cette hypothèse même, on oublie que ces déchets humains conservent des idées de morale et de justice, par où s'atteste un souvenir obscur de la révélation préhistorique. Entre le deuxième et le troisième point s'intercale un argument *ad hominem* : les libertins mettent ces sauvages sur le même plan que les hommes civilisés; c'est qu'ils se font justice en s'assimilant eux-mêmes à des sauvages.

Ces arguments n'ont pas vieilli; on les retrouve, même de nos jours, dans nombre d'articles et de livres dirigés contre la méthode comparative. Doutes jetés sur les relations des explorateurs, mais bientôt après retirés, du moins à titre provisoire, comme une généreuse concession à l'adversaire; affirmation que le sauvage dégradé n'est pas l'homme primitif, mais une misérable caricature de la créature privilégiée de Dieu; constatation des caractères de moralité et de justice qui, dans cette humanité dégénérée, ne peuvent s'expliquer que comme des survivances d'une humanité meilleure, qui a recueilli les enseignements divins et ne les a pas complètement oubliés.

Ce n'est pas Louis Racine qui a imaginé cette apologétique, et les formes modernes qu'elle a reçues ne dérivent pas de son poème si peu lu. C'est l'apologétique courante de son temps, comme en témoignent entre autres (car ce ne sont pas non plus des œuvres originales) les articles *Athée*, *Athéisme* et *Dieu* de l'Encyclopédie, œuvres d'un anonyme et d'un pasteur brandebourgeois, d'origine française, Formey. En voici quelques extraits, où je ferai remarquer des analogies verbales avec le passage de Louis Racine, attestant l'influence d'un ou de plusieurs modèles communs.

« Quand même j'accorderais que l'athéisme se serait glissé parmi quelques peuples barbares et féroces (*supposons leurs rapports certains*, Racine), on ne doit pas inférer que parce qu'il y a des

gens stupides et abrutis (*un stupide sauvage, ces hommes abrutis, Racine*), il n'est pas naturel à l'homme de connaître la sagesse d'un Dieu qui agit dans l'univers. » (1)... « Strabon (qui parle de peuplades athées) ne mérite aucune créance, et les relations de quelques voyageurs modernes (*d'obscurs voyageurs, Racine*), qui rapportent qu'il y a dans le Nouveau-Monde des nations qui n'ont aucune teinture de religion, doivent être tenues pour suspectes (*croirai-je des témoins tant de fois infidèles, Racine*). En effet, les voyageurs touchent en passant à une côte; ils y trouvent des peuples inconnus; s'ils leur voient faire quelques cérémonies, ils leur donnent une interprétation arbitraire; et si, au contraire, ils ne voient aucune cérémonie, ils concluent qu'ils n'ont point de religion. Mais comment peut-on savoir les sentiments de gens dont on ne voit pas la pratique et dont on n'entend point la langue? Si l'on en croit les voyageurs, les peuples de Floride ne reconnaissent point de Dieu et vivaient sans religion; cependant, un Anglais qui a vécu dix ans parmi eux assure qu'il n'y a que la religion révélée qui dépasse la beauté de leurs principes... Que savons-nous si les Hottentots et tels autres peuples qu'on nous représente comme athées, sont tels qu'ils nous paraissent? S'il n'est pas certain que ces derniers reconnaissent un Dieu, du moins est-il sûr, par leur conduite, qu'ils reconnaissent une équité et qu'ils en sont pénétrés (*il est une justice et des devoirs pour eux, Racine*). La description du cap de Bonne-Espérance par M. Kolbe prouve bien que les Hottentots les plus barbares n'agissent pas sans raisons et qu'ils savent le droit des gens et de la nature (*la nature sur nous ne perd point tous ses droits, Racine*). Ainsi, pour juger s'il y a des nations sauvages, sans aucune teinture de divinité ni de religion, attendons à en être mieux informés que par les relations de quelques voyageurs. » (2).

On le voit, le canevas est le même, et cette concordance implique toute une littérature apologétique et anti-libertine, aujourd'hui oubliée, où s'est élaboré l'arsenal des objections méthodiques destinées à écarter celles des libertins. Je ne prétends pas connaître cette littérature, ni même les titres des ouvrages où l'on devrait la

1) Art. Dieu, p. 999.

2) Art. Athées.

chercher; mais je conclus sans hésiter à son existence et à son importance. Il reste bien des découvertes à faire dans les imprimés qu'on ne lit plus.

Quelle est la source de Racine? A-t-il connu lui-même des relations de voyages dans la Nouvelle-France ou Canada (c'est bien le pays de forêts qu'il semble indiquer), dans la Floride, chez les Hottentots? Bien qu'il appartînt, depuis 1719, à l'Académie des Inscriptions, je ne vois rien, dans son poème, qui témoigne d'une érudition personnelle, en dehors de la connaissance des auteurs classiques. La question est d'ailleurs de mince importance, comme Louis Racine lui-même. Ce qui est intéressant, c'est de rechercher les origines d'une polémique anti-chrétienne, fondée sur la comparaison des croyances des peuples européens avec celles des sauvages de l'Amérique, de l'Afrique et des terres australes, ainsi que les origines de l'apologétique constituée pour y répondre. De savoir au juste ce qu'a lu Louis Racine, on peut en laisser le soin à un éditeur et commentateur zélé de *La Religion*, si ce poème est destiné jamais à en trouver un.

Parmi les auteurs du xvii^e siècle, dont les écrits ont pu provoquer un corpus de réponses apologétiques, on songe d'abord à Bayle, (1647-1706) et à La Mothe Le Vayer (1583-1672). La plus grande partie des articles cités de l'Encyclopédie (*Athées et Dieu*) est consacrée à la réfutation de Bayle, qui avait d'ailleurs insisté sur l'innocuité relative de l'athéisme bien plus que sur l'existence de populations athées; La Mothe Le Vayer n'y est pas nommé. Mais Bayle lui-même a bien connu La Mothe, auquel il a consacré, dans son *Dictionnaire*, un long article. On y lit notamment ces lignes bonnes à retenir : « L'auteur s'était appliqué, entre autres lectures, à celle des relations de voyageurs. Ordinairement, chacun a son but particulier dans cette lecture. Notre Le Vayer... ne cherchait que des arguments de pyrrhonisme. La diversité prodigieuse qu'il rencontrait entre les mœurs et les usages de différents peuples le charmait; il ne peut cacher la joie avec laquelle il met en œuvre ces matériaux, et il ne cache pas trop les conséquences qu'il voulait que l'on en tirât : c'est qu'il ne faut pas être aussi décisif qu'on l'est à condamner, comme mauvais et déraisonnable, ce qui ne se trouve pas conforme à nos opinions et à nos coutumes. » Remontant, comme nous le faisons,

le cours des temps, voici la première expression de ce qu'on pourrait appeler le comparatisme destructeur, par opposition au comparatisme constructeur, dont Fontenelle, dans quelques pages célèbres (malheureusement difficiles à dater, 1694?) et le Président de Brosses (1757) ont énoncé les formules. M. Van Gennep (1) a déjà rappelé cette phrase capitale, bien que fort mal écrite, du Président : « Il n'y a pas de meilleure méthode de percer les voiles des points de l'antiquité peu connus que d'observer s'il n'arrive pas encore quelque part sous nos yeux quelque chose d'à peu près pareil. » Ce comparatisme-là, en matière religieuse, comme en matière juridique et sociale, a pour but de suppléer à nos connaissances et de les élargir; l'autre est une arme contre le dogmatisme et l'intolérance, quelquefois aussi contre la raison.

Le premier ouvrage de Le Vayer est de 1636 : il est intitulé *Discours de la contrariété d'humeurs qui se trouve entre certaines nations et singulièrement la française et l'espagnole*. Trois ans plus tôt, le jésuite Le Jeune, missionnaire chez les Algonquins en 1633, exprimait sa surprise d'avoir entendu dire en France que ces sauvages n'avaient aucune connaissance de la divinité (2). Cette erreur paraît avoir été assez répandue au début du xvii^e siècle, qui est l'époque de la fondation de la colonie dite *Nouvelle-France* par Samuel de Champlain, lequel y résida de 1602 à 1635; à en croire le P. Lafitau (1724), elle fut propagée aussi par quelques-uns des premiers missionnaires, auxquels il reproche d'avoir voulu juger les sauvages d'après eux-mêmes, de les avoir crus sans religion et sans lois (t. II, p. 428). En recourant aux relations originales, qui sont très volumineuses, il y aurait moyen de préciser davantage. Comme il n'est pas question des sauvages du Canada dans les *Essais* de Montaigne (1580 à 1588), il est à présumer que les premiers rapports sur leur manque prétendu de religion n'arrivèrent à Paris que sous le gouvernement de Champlain; c'est à ces rapports que fait allusion Louis Racine, mais sans doute de troisième ou quatrième main.

La Mothe Le Vayer dépend trop étroitement de Montaigne pour

1) *Rev. hist. rel.*, 1913, p. 37.

2) Cf. Lang, *Myth, Ritual, etc.*, t. I, p. 323.

qu'on ne recherche pas, dans les *Essais* et particulièrement dans l'*Apologie de Raymond Sebond*, des expressions du comparatisme destructeur. Non seulement il s'en trouve, et de fort curieuses, mais Montaigne semble parfois fort près du comparatisme constructeur de Fontenelle. S'il ne s'est pas élevé jusqu'à cette conception, c'est qu'il se souciait très peu de construire et que, tout en affectant une soumission entière aux enseignements de l'Église romaine, il se préoccupait surtout de combattre le dogmatisme, dont les guerres de religion lui rendaient sensibles les méfaits au grand dam de la société polie et douce qui resta toujours son idéal.

Montaigne, comme nous l'avons dit, ne mentionne pas encore les Indiens de l'Amérique du Nord, qui devaient passer au premier plan aux yeux de l'ethnographie naissante du xviii^e siècle, en attendant d'être remplacés à cet égard par les insulaires du Pacifique. Il a lu des relations espagnoles sur la conquête du Mexique et du Pérou et des exposés des mœurs de ces peuples; il n'ignore pas les cannibales des Antilles ou du Brésil. Bien entendu, ces témoignages modernes ne lui servent qu'à titre accessoire : c'est à l'antiquité gréco-romaine que sa mémoire fait le plus d'emprunts. Mais il faut lui savoir gré d'avoir complété ses souvenirs des classiques à l'aide d'informations beaucoup plus récentes, qu'il accepte d'ailleurs avec la même crédulité.

En énumérant avec complaisance la diversité des coutumes, des lois, des conceptions morales et même de l'idée de la beauté qui se remarquent d'un peuple à l'autre, Montaigne, qui fait des emprunts à Sextus Empiricus, tout en multipliant beaucoup les exemples, se meut dans un domaine que le scepticisme ancien avait depuis longtemps rendu familier aux humanistes. Ce qui est plus nouveau, c'est le soin avec lequel il relève des ressemblances, surtout dans le domaine religieux. Sans doute, les anciens s'en étaient parfois préoccupés : ainsi Hérodote, constatant que la religion d'Osiris ressemble à celle de Dionysos et d'Orphée (1); Tertullien, attribuant à une malice du Diable ce qu'ont eu de commun le christianisme et le culte de Mithra. Mais il avait fallu la découverte du

1) Hérod., II, 81; cf. II, 79, 80, comparaisons entre les Égyptiens et les Phéniciens, d'une part, les Égyptiens et les Lacédémoniens de

Nouveau-Monde pour multiplier les analogies de cet ordre, qui avaient vivement frappé, dès l'abord, les prêtres Espagnols. Ceux-ci alléguaient, pour les expliquer, soit des souvenirs préhistoriques, soit, à l'exemple de Tertullien, les artifices du Démon. Fontenelle et De Brosses eurent le mérite de donner l'explication véritable et seule scientifique, fondée sur l'unité essentielle de l'esprit humain; mais il semble que Montaigne l'ait tout au moins entrevue dans le passage que voici (éd. Amaury-Duval, t. III, p. 326) : « Epicurus disait qu'en même temps que les choses sont ici comme nous les voyons, elles sont toutes pareilles et en même façon en plusieurs autres mondes; ce qu'il eût dit plus assurément s'il eût vu les similitudes et convenances de ce Nouveau Monde des Indes Occidentales avec le nôtre présent et passé... Je me suis souvent émerveillé de voir, en une très grande distance de lieux et de temps, les rencontres d'un grand nombre d'opinions populaires, monstrueuses, et de mœurs et créances sauvages. C'est un grand ouvrier de miracles que l'esprit humain. » Ce texte ne me paraît pas avoir été remarqué comme il le mérite. La phrase finale prouve sans réplique qu'au moment où Montaigne écrivait cela, il ne voulait expliquer les similitudes que par l'activité quasi-miraculeuse de l'esprit humain, repoussant implicitement les théories théologiques qui ont recours à l'hypothèse de la révélation antédiluvienne ou à celle de l'intervention du Diable, repoussant aussi l'hypothèse d'emprunts ou d'imitations. Un peu plus, les mots décisifs étaient prononcés, et Montaigne devançait Fontenelle d'un siècle. Non seulement il ne s'engagea pas dans cette voie, mais, dans un autre passage, après avoir spécifié des rencontres et similitudes très singulières, toutes d'ordre religieux, entre l'Ancien Monde et le Nouveau (usage de croix, circoncision, jeûnes, abstinence de chair, célibat des prêtres, langue sacerdotale, croyance au péché originel, au déluge, au jugement dernier, adoration d'un dieu fait homme), il concluait (III, p. 329) : « Ces vains ombrages de notre religion, qui se voient en aucuns de ces

l'autre. En général, les païens — ce serait une étude à faire — expliquaient les analogies de mœurs et de doctrines par des emprunts dont les voyageurs philosophes — Pythagore, par exemple, — auraient été parfois les instruments. Cette manière d'écarter les problèmes ne fut plus de mise après la découverte de l'Amérique et des îles du Pacifique.

exploitation des carrières ; celles-ci avaient fourni le marbre pour les grands édifices de la cité, aux débuts de l'Empire encore. C'est ce qui explique qu'à côté d'inscriptions grecques, on ait trouvé tant de dédicaces écrites en latin, et s'adressant à des dieux dont le nom est latinisé.

Il n'en est pas moins important de posséder, sur les rochers de la ville même, une telle réunion de documents d'histoire religieuse, incontestablement localisés. Aussi avons-nous, à notre tour¹, soumis à une attentive révision ces reliefs, produits d'un art populaire, mais qui, comme tels, sembleraient peut-être plus instructifs encore. Au cours de nos recherches, leur nombre s'est beaucoup augmenté; pourtant, nous ne pourrions prétendre encore être arrivés à un complet dénombrement.

L. Heuzey avait relevé et publié les documents suivants : un Bacchus-Dionysos, plusieurs Artémis-Diane, qu'il définissait comme « appartenant de tout point à la tradition commune »², une Minerve-Athéna, et une autre figure interprétée comme Athéna Ergané³. deux types de femmes voilées, dont l'une aurait été Héra, ou Vesta, ou Pudicitia, ou Pietas, l'autre une déesse du mariage; un « Mén » phrygien, un Cavalier thrace

1) Nos premières recherches ont été commencées, en 1914, lors de la campagne de sondages faite, quelques semaines avant la guerre, par le regretté Ch. Avezou et par moi-même. Nous avons alors retrouvé environ 70 reliefs, dont les principaux ont été décrits et photographiés par Ch. Avezou. Nous devons à sa famille des clichés pris à cette occasion. En 1920, les recherches ont été reprises par moi-même, puis activement complétées par M. L. Renaudin; cette nouvelle campagne nous a valu bien des documents intéressants, notamment la plupart de ceux du réseau Est, hors la ville, et des secteurs IV et V; au total, 48 reliefs inédits et 5 dédicaces nouvelles. J'ajouterai que M. L. Renaudin a repris et complété son investigation en 1921. Il m'en a libéralement communiqué les résultats; je suis heureux de l'en remercier ici.

2) Il mentionne qu'il en a compté d'autres, *dix au moins*, sur les rochers qui avoisinent le théâtre et le temple de Silvain, *Mission*, p. 80. Nous n'avons pas encore retrouvé une dédicace de Marcus Æmilius Rufus, vue par L. Heuzey, mais qui a pu être détruite depuis lors.

3) Cette explication a été reprise plus systématiquement par M. P. Perdrizet, *Mél. Perrot*, p. 259 sqq.

(non reconnu comme tel). En outre, l'éminent archéologue avait remarqué deux frises, l'une à trois, l'autre à cinq personnages, une dédicace à Jupiter Optimus Maximus, une croix chrétienne. On s'aperçoit, en conférant les planches III-IV de la *Mission* avec leur commentaire, que L. Heuzey comptait comme Artémis, sans en donner d'explication spéciale, trois figures¹ dessinées par H. Daumet, et qui semblent influencées, comme je le montrerai ci-après, par un type de Mithra au taureau.

C'est ce premier fonds d'imagerie religieuse que nous avons cherché à réviser et à accroître. Pour procéder à un examen méthodique², nous avons divisé la zone à explorer ; chacun des secteurs constitués a livré déjà des reliefs beaucoup plus variés que ceux dont on disposait précédemment³.

Au total, l'enquête a porté, on le voit, jusqu'en 1921, sur 136 reliefs, dont une vingtaine à peine étaient déjà connus ; à cette documentation s'ajoutent dix-sept dédicaces, dépendantes ou indépendantes des reliefs, révisées ou nouvelles. — Nous pouvons confirmer le postulat d'Heuzey, sur la nature mythologique de toutes ces représentations⁴. Elles constituent, on

1) Pl. IV, fig. 8.

2) Un classement a été fait d'Est en Ouest en 1920. Depuis lors, M. L. Renaudin a revu et numéroté à nouveau les reliefs des secteurs II, III, IV, ajoutant ainsi quelques ex-voto à ceux qu'on connaissait déjà ; aucun type nouveau de divinité n'a d'ailleurs été identifié pendant cette révision.

3) Voici la répartition actuelle des documents ; elle correspond aux chiffres désormais inscrits sur les pierres :

- a) Série 1 à 100. Secteur I, hors les murs, à l'Est de l'enceinte (21 reliefs numérotés).
- b) Série 100 à 200. Secteur II, entre l'enceinte orientale et les niches du sanctuaire dit de Silvain (64 reliefs numérotés).
- c) Série 200 à 300. Secteur III, à partir des niches, vers l'Ouest, jusqu'à l'autel à l'oreille votive (9 reliefs numérotés et 7 dédicaces indépendantes).
- d) Série 300 à 400. Secteur IV, à partir de l'Isieion, vers l'Ouest, sur une ligne menée d'Est en Ouest jusqu'au grand aqueduc romain (15 reliefs numérotés).
- e) Série 400 à 500. Secteur V, à partir de l'aqueduc romain (en face du moulin moderne) jusqu'à l'enceinte occidentale (27 reliefs numérotés).

4) « Je ne crois pas que des représentations funéraires, ou simplement humaines, aient pu prendre place ici à côté des dieux » ; *Mission*, p. 86.

le voit, un matériel d'étude qu'il est fort rare de trouver ainsi rassemblé¹. On pouvait en tirer quelque lumière, *à condition du moins qu'une manière de transitionalisme eût fait maintenir, vers le 1^{er} siècle de notre ère, des types divins antérieurement adoptés par les Thraces.*

Il a été fait appel ici quelquefois, pour nos comparaisons, aux renseignements fournis par la numismatique thraco-macédonienne, et, d'autre part, à diverses informations, tant épigraphiques qu'archéologiques, sur les cultes de Thasos ; cette île avait fourni, on le sait, à Crénides, voisine de Philippes, les premiers colons, avant l'installation macédonienne. — Les dieux des rochers de Philippes pourraient être répartis en trois séries², sans qu'il convienne d'attribuer une valeur trop absolue à ce classement logique : on jugera naturel de considérer d'abord ceux qui appartiennent au Panthéon gréco-latin classique ; puis ceux qui, tout en faisant partie de la série des Olympiens, ont conservé à Philippes un aspect particulièrement thrace ; enfin viendraient les « étrangers », si l'on peut compter pour tels, par exemple, étant donnés les rapports originels entre Thrace et Phrygie —, les dieux phrygiens. Le groupe des dieux étrangers, à Philippes, se divise en deux classes : divinités d'Égypte, divinités d'Asie-Mineure.

On remarquera peut-être à regret, après lecture de cette étude, que la révision de l'état-civil des dieux de Philippes ne nous a pas procuré partout des certitudes nouvelles ; au total, le

1) Les rochers à l'Est de l'Acropole de Lamia (Malide) sont aussi décorés d'ex-voto, non signalés jusqu'ici, mais de nombre et d'importance bien moindres.

2) Il ne sera pas parlé ci-après du Silvain latin, dont le culte est dûment attesté à Philippes. Nous avons sans doute identifié son temple, et nous avons déjà augmenté la liste des dédicaces qui s'y rencontraient. Le dieu n'est pas représenté, à ma connaissance, sur les reliefs rupestres. Dans son sanctuaire, il était honoré, — comme l'on sait par les inscriptions, — avec Hercule, Bacchus et Mercure ; M. L. Renaudin a trouvé, dans le sanctuaire même, un petit buste qui reproduit peut-être celui du Dionysos parèdre, ainsi qu'un curieux fragment d'Hermès ithyphallique, offrande d'un des *cultores* de Silvain. Telesphoros était honoré dans l'Isieion, où nous avons recueilli son image. Mais on ne le connaît pas non plus dans la série des reliefs rupestres.

progrès de notre recherche aura même plutôt abouti — au moins sur certains points —, à réduire le bilan des connaissances enregistrées. Cela tient à la difficulté de telles études, qui ne sont qu'à leur commencement¹. Aussi bien, ne serait-il jamais inutile d'exorciser de temps en temps quelques fantômes nés de l'imagination des archéologues. Si le *scire nescire* n'est nulle part de meilleure règle que dans l'histoire des religions, on nous excusera plus volontiers d'apporter ci-après un minimum d'affirmations.

A. — Groupe gréco-latin classique.

I. — ZEUS-JUPITER.

L. Heuzey avait signalé déjà une dédicace à Jupiter Optimus Maximus². Nous avons retrouvé cette dédicace, et une autre; de plus, nous pouvons maintenant reconnaître Zeus-Jupiter sur quelques reliefs.

Secteur I. — Zeus [au sceptre?], n° 3¹. Dans un *naiskos* à fronton triangulaire, le dieu est assez sommairement représenté. Il n'y a pas lieu de penser à un Dionysos au thyrsos. Zeus est debout, de face, et s'appuie sur son sceptre (?) de la main gauche; il porte la main droite à sa hanche.

1) C'était une difficulté sérieuse que celle de l'illustration de notre étude; nous aurions voulu employer la photographie, seul témoignage irrécusable; mais certains rochers de Philippes se prêtent difficilement à ce procédé, étant d'accès malaisé, ou d'éclairage médiocre à toutes les heures du jour; il a fallu préférer les dessins au trait à certaines reproductions trop petites ou trop peu distinctes. Nos vignettes ont voulu être surtout exactes; les croquis de M. H. Daumet (*Mission*), beaucoup plus artistiques, négligent malheureusement certaines particularités des figures; toutefois, il restera indispensable de s'y reporter souvent.

2) *Mission*, p. 83.

3) Sur un rocher, voisin, à l'extérieur, d'une tour encore visible de l'enceinte hellénique. Haut. 0^m.42, larg. 0^m.30. Prof. en bas 0^m.04, nulle en haut.

Secteur II. — Zeus?¹ (debout, de face).

Deux figures de Zeus. Sur la plus intacte², le dieu est représenté debout, de face, avec le manteau retombant le long de la jambe gauche. Dans le fronton de son *naiskos*, on remarque le double disque entouré d'étoiles, qu'il faudrait considérer, d'après la numismatique locale, comme un symbole péonien³. L'aigle du dieu semble former l'acrotère du centre et du fronton; les deux autres acrotères sont constitués par des demi-palmettes⁴.

Une autre représentation ne conserve que le bas du corps d'un même personnage⁵.

Secteur III. — La dédicace IOM, vue par L. Heuzey⁶, est sur la paroi Nord du sanctuaire rupestre devant lequel nous avons dégagé la fondation d'un autel en marbre (pl. I).

Non loin de là, nous avons relevé une seconde dédicace du même genre, mais plus complète. Voici l'inscription, latine, et qui présente de graves incertitudes, quoique fort nette pour les deux premières lignes⁷.

IOM SVIDEFESTE
SAC(rum)
ECCOLSER. AQV EXVOT(o)⁸.

1) On ne voit que le bas du corps d'un personnage drapé, de face. Larg. 0^m,18, haut. 0^m,15, prof. 0^m,03¹.

2) *Naiskos* à fronton; haut. totale 0^m,70, haut. de la niche 0^m,53, larg. 0^m,31. Au-dessus du fronton, un cartouche a été préparé comme pour une inscription. La niche est très profonde.

3) J. Svoronos, *Journ. intern. d'arch. numism.*, XIX, 1918-1919, p. 17 sqq.

4) Sur certaines représentations comparables, à Thasos, et sur le culte de Zeus dans l'île, cf. Ch. Picard, *Rev. arch.*, 1912, II, p. 43 sqq.

5) Haut. 0^m,26; larg. 0^m,32. Prof. en bas, 0^m,035.

6) Haut. des lettres, 0^m,10 à 0^m,12.

7) Fond de rocher de 7 mètres de long, au Nord d'une petite terrasse sur laquelle nos sondages ont fait retrouver de nombreux débris de tuiles romaines. L'inscription a été revue par M. A. Salatch en 1921. La lecture est certaine.

8) Le sens des lettres placées après l'invocation (I O M), à Jupiter Optimus Maximus, reste fort énigmatique. L. 3 : *col(oniae) ser(vus?)*; un peu plus loin : *ex vot(o)*.

Secteur IV (n° 303) (pl. II, A). — Une des plus belles représentations du dieu, malheureusement décapitée (martelée?), est figurée dans une niche à plein cintre, l'arc de la voûte reposant sur de faux pilastres¹. Le dieu, dont le type paraît emprunté à des modèles helléniques de la grande sculpture, est représenté en haut relief, debout, de face, entièrement drapé, la main gauche retenant les plis du vêtement.

Le culte de Zeus est bien attesté dans toute la région de Philippes ; à Proussotchani, a été trouvée, en 1921, une dédicace inédite à Jupiter Fulmen (cf. sur Zeus Brontôn, G. Rodenwaldt, *Arch. Jahrb.*, XXXIV, 1919, p. 77 sqq.) ; une autre dédicace, inédite, à Jupiter, en faveur de la famille connue des Atiarii (Philippes), avait été relevée par R. Dreyfus, en 1920, à Kioup-Keuï, village du Pangée, entre Angista et Rhodolivos.

II. — HÉRA-JUNON.

Cette déesse, qui était adorée communément chez les Thraces² avec l'épithète de Regina, devait trouver place à Philippes, où le culte de Jupiter Optimus Maximus est, comme on le voit, attesté. On connaît son type régional³. L. Heuzey l'identifiait, malgré quelques réserves⁴, d'après deux reliefs qui représentent

1) Haut. 0^m,45 ; larg. 0^m,30 ; prof. en bas, 0^m,05.

2) Ainsi le Poseidon de Milo, au Musée d'Athènes, ou le Zeus d'un édicule pergaménien, à Constantinople. Le type est certainement masculin.

3) Reliefs de Saladinovo, *BCH*, XXI, 1897, p. 138-139, fig. 17 ; G. Seure, *Rev. Ét. anc.*, XIV, 1912, p. 146-147. *Ibid.*, sur l'association de Junon, en Thrace, avec le dieu cavalier. On acceptera assez difficilement certaines conjectures proposées dans cette étude, notamment p. 145, n. 5, et p. 146, n. 3. Les déportés macédoniens envoyés par Philippe à Philippopolis avaient transporté dans cette ville le culte d'Héra (Dumont-Homolle, *Mél. épigr.*, p. 201, p. 322, n. 1).

4) *BCH*, XXI, 1897, p. 138, fig. 17. A Philippes, Héra est assez difficile à distinguer, en général, d'Isis, ou surtout des déesses matronales dites par L. Heuzey « déesses du mariage » (cf. ci-après, Aphrodite-Vénus).

5) *Mission*, p. 82. L. Heuzey observait que le voile de la déesse est « ordinairement rejeté en arrière, pour laisser voir la couronne et la main qui tient le sceptre ».

des femmes enveloppées dans les longs plis de leurs voiles et de leurs vêtements, et dont l'ajustement rappelle celui des déesses matronales¹. D'autres documents sont aujourd'hui connus.

Secteur II. — Héra-Junon²? Le bas du corps est seul conservé. La draperie est assez finement sculptée, et laisse voir par transparence les formes du corps, avec le genou gauche porté en avant.

Héra-Junon³? La figure est complète, de même aspect.

Héra-Junon faisant une libation (?) sur un autel (rocher à l'Est et au-dessous du sanctuaire à l'autel (pl. I), N. du théâtre). La déesse est tournée à gauche. Elle semble s'appuyer sur son sceptre, ou élever un attribut (patère?) au dessus de l'autel, avec le geste conventionnel des divinités qui acceptent une offrande. Sa tête paraît enveloppée d'un voile⁴.

Héra-Junon au *calathos*? Dédicace d'Ægia Atena. On reparlera de cet ex-voto, dont l'explication est contestée, à propos des représentations d'Athéna-Minerva. La figure représente, semble-t-il, une femme debout, de face, abaissant une courte torche allumée vers un petit autel sur lequel brille la flamme; elle s'appuyait du bras gauche sur un sceptre (disparu); elle avait été interprétée jusqu'ici comme une Athéna Ergané⁵.

Secteur III. — Pendant la fouille du sanctuaire rupestre (pl. I), où avait été trouvée la dédicace à Jupiter Optimus Maximus, nous avons remarqué, sur un rocher détaché et renversé, un relief (pl. II, B), représentant un type d'Héra dans une niche profonde, quadrangulaire. La déesse, complètement

1) Sur Héra-Junon et les Matrones ou Matres, cf. G. Seure, *Rev. Ét. anc.*, l. I., (ci-dessus, p. 7, n. 3), p. 147-148.

2) Haut. 0^m,36, larg. 0^m,27, prof. 0^m,05. La niche est entourée d'un listel au trait.

3) Dans une niche cintrée, haut. 0^m,37, long. 0^m,30, prof. 0^m,05.

4) Héra au voile; G. Seure, *Rev. arch.*, 1913, II, p. 230 sqq., fig. 37-38; cf. aussi *BCH*, XXI, 1897, p. 138, fig. 17. La Héra-Junon versant une libation (secteur II) est visible sur notre figure pl. V, Q, à côté de l'Artémis n° 130.

5) Cf. ci-après, p. 126 sqq.

drapée, ornée d'un long collier, porte, semble-t-il, le *calathos*, et tient d'une main le sceptre, de l'autre un vase. Jupiter et Junon auraient donc été adorés à la fois en ce sanctuaire rupestre.

Secteur IV. — Héra-Junon ? Il n'est pas sûr qu'on doive reconnaître la déesse, figurée dans une niche à cintre, à gauche et en contrebas de la dédicace de Rutilius Maximus à Diane¹.

Secteur V. — Héra-Junon sacrifiant, n° 407 (pl. II, C). Elle semble appuyée sur son sceptre, et s'approche à droite d'un autel, plus net que sur le relief de la libation, du deuxième secteur². Il se peut qu'il faille retrouver le même sujet dans le groupe à deux personnages du relief 408, qui répète le thème de la libation devant l'autel³.

On appellerait encore Héra ou Junon la figure centrale d'un groupe à trois personnages, déjà remarqué par L. Heuzey, et revu par nous (n° 418)⁴. Entre le Cavalier thrace, et Dionysos ou Hermès, la déesse, reconnaissable à sa pose, à son vêtement, tient peut-être de la main droite une patère, selon le geste symbolique; du bras gauche, elle devait s'appuyer sur un sceptre disparu. Enfin, Héra-Junon fait partie sans doute de la frise à cinq personnages (n° 419), notée d'abord par L. Heuzey à la limite Ouest de l'enceinte de la cité⁵.

1) Haut. 0^m,36, larg. 0^m,21, prof. 0^m,02.

2) Haut. 0^m,36, larg. 0^m,32. Cette représentation paraît, de façon très indistincte, sur la figure Q, pl. V.

3) Figures très usées. Le cadre mesure 0^m,55 de largeur sur 0^m,245 de hauteur. Près de là, un autre relief à trois personnages (long. 0^m,515, haut. 0^m,33) montre comme figure centrale une déesse qui pourrait être Héra encore. Elle est flanquée, à gauche, d'une autre déesse, de face, tenant devant elle une pomme et, de la main gauche, le long du corps, un raisin (?); à droite, est une figure à demi disparue, féminine sans doute, et qui paraît faire un geste d'accueil. Toute interprétation resterait par trop hypothétique.

4) L. Heuzey, *Mission*, p. 86, et pl. III, n° 4.

5) Placée à côté de Cybèle et d'Attis(?), entre les Dioscures, la déesse porte le sceptre et la patère, comme sur le relief n° 418.

III. — ATHÉNA-MINERVA.

L. Heuzey comptait dans cette série deux représentations : 1° une Minerva, armée de la lance et du bouclier, qui a été retrouvée dans le secteur IV¹; 2°) la divinité au *calathos*, voisine du théâtre, et dont la représentation est soulignée d'une dédicace, de deux lignes, sur laquelle j'aurai à revenir ci-après; ce serait, d'après M. P. Perdrizet qui a repris l'étude du relief, une Ergané. L. Heuzey² ne s'était pas prononcé absolument sur l'identité de cette déesse, pour laquelle il proposait aussi, avec réserves, les noms d'Hécate et d'Artémis Phosphoros; le relief en question, dont l'interprétation est difficile, appartient au II° secteur.

En 1920, a été découvert un nouveau document : secteur V : Minerva armée, n° 415. On peut signaler enfin, comme se rattachant vraisemblablement au cycle d'Athéna, un Gorgoneion remarqué en 1914 dans le IV° secteur.

J'indiquerai d'abord pourquoi, malgré l'autorité de M. P. Perdrizet, il n'est pas sûr qu'il faille reconnaître une Athéna Ergané dans la figure du secteur II, — figure accompagnée d'une dédicace.

Cette représentation (n° 136) est sculptée sur un des rochers au Nord du théâtre. Elle est déjà connue par le dessin de H. Daumet, et par un autre, un peu différent, de M. P. Perdrizet, exécuté d'après une photographie à grande échelle. Nous avons nous-mêmes repris une photographie en 1920, en raison des divergences d'interprétation qui portent sur les détails accessoires du relief³. Il s'agit, comme l'a dit L. Heuzey, d'une femme debout, de face, vêtue d'une longue robe, la tête entourée d'un voile haut recouvrant un *calathos*. Après avoir pensé à une Artémis Phosphoros, analogue à la Bendis thrace, L. Heuzey

1) *Mission*, p. 81, pl. IV, n° 6.

2) P. 81 et pl. IV, n° 7.

3) Les dimensions exactes, qui diffèrent des chiffres donnés par H. Daumet (0^m,29 × 0^m,29), sont : haut. 0^m,36 à g., 0^m,49 à dr.; larg. 0^m,32.

s'était plutôt prononcé pour une Athéna Ergané. Son interprétation se fondait, d'abord, sur les accessoires tenus par la déesse; il avait cru voir, dans la main droite abaissée, un fuseau; de son bras gauche dressé, la Filandière eût élevé une légère quenouille. L'objet placé à terre dans le champ, à droite, serait une corbeille à ouvrage, attribut normal de la patronne du travail féminin; L. Heuzey n'a rien dit de l'objet symétrique visible à gauche; par contre, il tirait argument de l'inscription latine, gravée sous le relief, et qu'il a transcrit de la façon suivante :

..aegia Atena? ex
[viso] votum fecit¹.

Reprenant l'étude du relief, M. P. Perdrizet a conclu avec plus de force qu'il s'agissait là d'une Ergané². Les accessoires tenus en mains seraient ceux qu'avait distingués L. Heuzey. Mais de plus, on verrait, de chaque côté de la déesse, deux chouettes posées à terre, « qui nous fixeraient de leurs gros yeux ronds ». Pour M. P. Perdrizet, la dédicace, complète, doit se lire : « Ægia Atena ex votum fecit ». *Votum* serait à l'accusatif au lieu de l'ablatif, « par une de ces confusions de cas qui devaient être fréquentes dans le latin populaire, et qui annoncent la transformation du latin en roman³ ». *Atena*, sans *h*, « intéressant détail de prononciation », serait, au lieu de *Minervae*, « la transcription en lettres latines du datif grec Ἀθηνᾶ »⁴.

Après une nouvelle étude du relief en 1920, — la sculpture étant encore suffisamment conservée⁵ — il ne nous paraît guère

1) « La figure... serait tracée d'après une image vue en songe, ce qui expliquerait le caractère singulier de cette représentation » ; *Mission*, p. 82.

2) *Mél. Perrot*, p. 259 sqq.

3) P. Perdrizet, *l. l.*, p. 264. Il y a aussi déjà, en fait, des exemples de fautes de cette nature dans les *graffiti* de Pompei, ce qui dispenserait de descendre à une époque plus tardive. L'inscription de Philippes semble, au plus tard, de la seconde moitié du 1^{er} siècle ap. J.-C.

4) *Ibid.* : « Le grec, à Philippes, ajoute M. P. Perdrizet, n'avait pas disparu, tant s'en faut, devant le latin. »

5) Cependant le haut du *calathos* a disparu.

qu'on puisse accepter certaines des interprétations ainsi proposées. L'objet tenu à la main gauche de la déesse reste indistinct ; il peut s'agir tout aussi bien de l'extrémité d'un sceptre, dont la hampe aurait disparu ; le prétendu « fuseau » abaissé, à la main droite, a bien l'air, comme L. Heuzey l'avait tout d'abord supposé, d'une courte torche, tendue vers un autel à encens, qu'il s'agissait d'allumer ; on connaît ce geste, rituel¹, *que la présence d'une chouette à la droite de la déesse rendrait inexplicable*². Or, M. L. Renaudin, qui a examiné, indépendamment, sur ma demande, le document des rochers de Philippes, croit voir, à droite et à gauche de la déesse, au lieu de chouettes qui seraient dessinées presque sans corps³, « de petits autels couronnés d'un feu de sacrifice » ; l'interprétation est plus que vraisemblable, à droite, sinon aussi à gauche. Il faut d'ailleurs appeler l'attention sur les difficultés que soulèverait, en ce qui concerne l'inscription dédicatoire elle-même, le commentaire de M. P. Perdrizet. En principe, sans doute, on ne pourrait être étonné de rencontrer le culte d'une Athéna Ergané à Philippes, d'autant que nous le connaissons maintenant à Thasos, grâce à une dédicace encore inédite⁴. Mais on reste surpris de trouver *le nom de la déesse en grec, et sans l'épithète spéciale, dans une inscription latine du I^{er} siècle de notre ère*, alors qu'après examen de dix-sept dédicaces aujourd'hui relevées sur les rochers de Philippes, on ne rencontre, partout ailleurs, que des noms de divinités *latinisés*. Artémis est, en particulier,

1) BCH, XXXVI, 1912, p. 578, fig. 20.

2) Le dessin donné par M. P. Perdrizet, *Mél. Perrot*, p. 264, fig. 3, montre écarté un peu plus loin qu'il ne conviendrait le bras droit de la déesse. M^e D. Le Lasseur, en appendice d'un livre récent, *Les déesses armées* (cf. pour Athéna Ergané, p. 102 sqq.), a publié récemment une représentation de chouette, à forme humanisée, rappelant l'ex-voto de Tarente signalé par M. P. Perdrizet, *Mél. Perrot*, p. 264-265, fig. 4, et aussi les deux prétendus « oiseaux » du relief de Philippes.

3) Cf. la figure des *Mél. Perrot*. On peut avoir un instant, devant l'original, l'illusion de retrouver, à gauche, deux pattes d'oiseau.

4) Ex-voto à Athénaïe Organé; C. R. Ac. Inscr., 1914, pp. 288 (Ch. Avezou et Ch. Picard).

constamment devenue Diana. Il n'est question dans le même temps, que de Jupiter, Silvain, Mercure, Bacchus, etc. Cette observation suffit à faire hésiter sur ce que dit M. P. Perdrizet de la forme *Atena*. Le remplacement de l'aspirée explosive θ par l'explosive τ est à la rigueur possible dans le grec de Macédoine¹, mais on attendrait au moins *Atenae*, et, pour une dédicace si courte, comment supposer deux fautes à la fois, dans le nom si peu insolite de la divinité? On ne doit point oublier, par ailleurs, qu'il existait en Italie une *gens* des *Ateni*², qui pourrait avoir eu des représentants féminins à Philippes.

Si l'interprétation jusqu'ici traditionnelle paraît soulever, à l'examen, trop de difficultés, on pensera à une Héra, ce qui expliquerait le haut *calathos* et le voile de tête³.

Resteraient en somme, à mon avis, deux types indiscutables de Minerva *guerrière*, à Philippes. La description donnée par L. Heuzey pour la figure du secteur IV, n° 200, est suffisamment exacte (pl. II, D⁴). Le second relief (sect. V, n° 415⁵), trouvé en 1920, montre la déesse dans une niche cintrée (pl. II, E); l'Athéna a des formes plus tassées; elle porte le bouclier et une hampe-enseigne, celle-ci placée à la main droite; le bouclier rond pose à terre, et est maintenu verticalement par la main de la déesse, appuyée sur le bord supérieur. Il ne s'agit pas, notons-le bien, d'une lance sur le relief n° 415; car la hampe figurée est surmontée, certainement cette fois, d'une petite chouette, symbole de la Minerva latine — comme de sa congénère, l'Athéna grecque. Les deux déesses sont casquées;

1) Forme τυχά[τηρ] à Karjani-Provista (Pangée); *BCH*, XXIV, 1900, p. 307. P. Perdrizet, *Cultes et mythes du Pangée*, p. 67, repoussant une hypothèse de passage phonétique possible entre τραχῆτα et Θράκη, semble lui-même n'avoir plus tenu compte de tels exemples.

2) Cf. De Vit, *Onomast. lat.*, s. v. Ce nom viendrait de Atena (ville) pour Atina; cf. Atinius (De Vit, *ibid.*).

3) Cf. ci-dessus, p. 124.

4) Hauteur du cartouche 0^m,33; larg. 0^m,23; il est taillé sur un rocher entièrement strié par l'outil des carriers. Le relief est faible et usé.

5) Haut. 0^m,40; larg. 0^m,36; prof. moyenne du relief, 0^m,03.

sur le bouclier de l'Athéna du secteur V, on croirait reconnaître encore la trace d'un relief à demi-effacé.

L. Heuzey avait trouvé à Drama, et publié dans la *Mission* un autel de la Minerva Augusta, provenant sans doute de Philippes, dédié par L. Volussius Valens et par Volussianus¹. J'ai revu, en 1920, ce petit monument bien connu, sur lequel l'inscription de la première ligne doit être lue : Minervae Aug(us-tae) sacr(um)². La partie plane, au-dessus du faux fronton, est ornée de deux larges *Gorgoneia*³, qui attesteraient l'association de la tête de Méduse des monnaies de la région de Néopolis avec le culte de l'Athéna latinisée, dans la colonie de Philippes. Précisément, un *Gorgoneion* en assez fort relief a été découvert en 1914, dans le secteur IV, en contre-bas de la terrasse de l'escalier qui mène à l'Isieion. La tête, placée dans un cadre quadrangulaire⁴, est figurée de face, avec de grandes oreilles, et une chevelure lisse, quasi-archaïsante, qu'arrête un fort sillon sur le front. C'est l'aspect simplifié des pièces primitives au type de la tête de Gorgone, qui sont, semble-t-il, de fabrique et de poids péonien, et qui auraient été le prototype des monnaies de Néopolis frappées après 411 av. J-C⁵.

IV. — APHRODITE-VÉNUS.

Vénus avait des dévotes à Philippes, comme en témoignait

1) *Mission*, p. 144, n° 75. Cf. G. Perrot, *Rev. arch.*, 1860, II, p. 73; Mommsen, *CIL*, III, n° 640.

2) Pas de traces visibles (entre AVG · et SACR.) pour les lettres MD (?) : m(e)d(icae)? (L. Heuzey).

3) A tort, L. Heuzey les considérait comme acrotères du pseudo-fronton. A tort aussi, Dimitzas : Μακεδονία, II, p. 784, n°s 1017-1018, les attribue à un autre autel portatif de la métropole de Drama, qui portait une inscription en l'honneur de Jupiter Optimus Maximus, et qui semble disparu.

4) 0^m,265 × 0^m,27. Haut. de la tête, 0^m,15.

5) J. Svoronos, *Journ. intern. archéol. numism.*, I, l., p. 68 sqq. (avec le détail des discussions engagées sur l'attribution de ces monnaies). On sait que le Gorgoneion, sur les monnaies de Néopolis, est associé aussi à une représentation du type de la Parthénos (cf. ci-après).

déjà une inscription copiée à Dikili-Tasch par L. Heuzey¹. On inclinera désormais à reconnaître la déesse en certaines figures, dont l'une déjà publiée par L. Heuzey² lui-même; elles représentent des déesses debout, de face, avec, dans le champ du relief, de nombreux attributs du « mundus muliebris » : miroir, éventail, ciste, sandales, etc. Ce seraient, comme l'indiquait L. Heuzey, des déesses du mariage.

Les ex-voto qui se rapporteraient jusqu'ici à ce type, difficile parfois à distinguer de celui d'Isis ou de Parthénos, sont les suivants :

Secteur II, n° 100 (contre le rempart à l'intérieur)³. — Divinité féminine, drapée, de face. A droite, dans le champ au-dessus d'une corbeille, on discerne, de bas en haut, divers attributs : boîte à bijoux, fioles à parfums, miroir double à couvercle, etc.

N° 101, trouvé en 1921 (à 15 mètres vers l'Ouest de 100, et un peu plus haut). — Relief mutilé, dont la partie supérieure a disparu (haut. actuelle 0^m,37, larg. 0^m,38). Personnage féminin, de face, les pieds représentés opposés. En haut, à droite, miroir double à couvercle; en bas, corbeille, d'où émerge un objet indistinct. Le personnage, dont la robe est détaillée de petits plis, fait le geste d'écarter un voile qui descendait à l'arrière de ses épaules.

N° 123 (pl. II. F). — Divinité féminine drapée, de face; L. Heuzey, pl. IV, fig. 5⁴ : ses formes sont plus lourdes; les bras sont couverts par la draperie. Les attributs, placés à droite, et

1) *Mission*, p. 44, n° 20 (ex-voto de Scandilia Optata). Des noms théophores comme Veneria, Venustus, sont fréquents à Philippes. Sur le rapprochement Cybèle-Vénus-Cottyto, à Philippes, cf. *Mission*, l. l.

2) *Mission*, p. 82, pl. IV, n° 5.

3) Le relief est brisé en haut et à gauche. La tête de la divinité a disparu. Haut. 0^m,30; larg. approxim. 0^m,24; prof. en bas, 0^m,025.

4) *Mission*, p. 82 (*naiskos* à fronton triangulaire); le fronton est très orné; on voit, au milieu, une rosace à côtes (fruit ou fleur?) entourée de deux volutes; acrotères en demi-palmettes aux angles. Haut. 0^m,37, larg. 0^m,23.

auxquels est donnée une valeur importante, sont, de bas en haut : la corbeille en vannerie tressée, d'où sort une grosse pelote de laine; à côté, un trépied (?) - tabouret, ou un peigne à carder (?); au-dessus, les sandales; puis le coffre à bijoux (couvercle bombé); puis, sur une même ligne, un miroir à gauche et deux éventails, à droite; de l'autre côté, un gant.

N° 129 (1921). Haut. 0^m,56, larg. 0^m,40. — Travail sommaire; déesse voilée, de face, les bras ramenés sur la poitrine; dans la main droite, elle tient une quenouille (?). A droite, en bas, corbeille d'où sortent deux grandes tiges rappelant les épis isiaques; à gauche, en haut, miroir et sandales; en bas, pyxis à bijoux ouverte.

Secteur V. — Nous avons retrouvé là encore un type de la déesse du « mundus muliebris », à côté et à droite de la Chasserresse n° 406¹. Le type est conforme aux précédents modèles, les bras étant ramenés sur le devant du corps; les attributs sont, de bas en haut, autant qu'on les peut distinguer aujourd'hui : la corbeille², le coffre à bijoux, la pyxis à couvercle et le miroir.

V. — ARÈS-MARS.

On peut reconnaître à Philippos le dieu que vénéraient particulièrement les Thraces, au témoignage d'Hérodote³, et qui, comme père du héros Pangaios, avait sa place marquée dans la numismatique de la contrée⁴; ce serait le personnage associé à Dionysos sur un grossier relief du V^e secteur⁵ (n° 414, pl. III, G). Arès est à gauche, tourné, à gauche aussi, vers un petit autel quadrangulaire, sur lequel il verse une libation, ou allume le feu

1) Niche, avec fronton triangulaire, à demi brisé par le haut; haut. de la niche, 0^m,29, larg. 0^m,25.

2) Au lieu de la corbeille, peut-être un gant ?

3) Hérodote, V, 7.

4) J. Svoronos, *Journ. intern. archéol. numism.*, XIX, 1918-1919, p. 119, et pl. XIV, 23 (monnaie des Crestones).

5) Larg. 0^m,69; haut. 0^m,41 (relief à deux personnages).

sacré, de la main droite. Du bras gauche, il s'appuie sur sa lance; entre Dionysos et lui, sont déposées des armes de guerre : un casque et une cuirasse, disposés comme sur une poutre à traverse, en manière de trophée; il se pourrait, ainsi qu'on le remarquera, que cette représentation eût été influencée par quelque prototype sculptural. Le torse du dieu semble nu, avec un simple *himation*. Cette figuration fait penser au type du Mars Tropaeophore, qui devait décorer la *cella* du temple dit d'Ultor, voué en 42, à *Philippes même*, par Auguste, et dédié seulement à Rome, en l'an 2 av. J.-C.¹. Cette statue de culte nous est connue par de nombreux documents : gemmes, terres-cuites, et monnaies. L'Ultor portait, semble-t-il, une sorte de pagne à pans flottants; il était casqué et armé de la lance : son trophée, tenu sur l'épaule gauche, est formé essentiellement par une cuirasse². Ce sont là, précisément, tous les éléments retrouvés sur le relief des rochers de Philippes.

Il se peut qu'il faille reconnaître aussi Arès, dans le groupe 411 du V^e secteur, groupe dont il sera question à propos du culte d'Artémis.

VI. -- LA PARTHÉNOS (?) DE NÉOPOLIS.

L. Heuzey avait d'abord pensé que cette divinité, prépondérante sur la côte au S.-E. du massif pangéen, et qui possédait, dès le IV^e siècle, un « Parthénon » à Néopolis, était une Athéna. La découverte d'un bas-relief qui forme l'en-tête d'une convention entre le peuple athénien et la ville de Néopolis (356 av. J.-C.), a révélé, depuis lors, le type véritable, prêté dans la Pérée thasienne, à la déesse. En face d'Athéna, elle est représentée sous les traits d'une jeune fille, dans l'attitude un peu raide des idoles archaïques, avec un *calathos* pour coiffure, et, pour vêtement, une longue robe, formant *apoptygma* à la taille³.

1) A.-J. Reinach, *Dict. Antiq. Saglio-Pottier*, s. v. *Tropaeum*, p. 54, n. 8.

2) *Ibid.*, fig. 7120.

3) R. Schöne, *Griech. Reliefs aus athen. Sammlungen*, 1872, pl. VII, n° 48; L. Heuzey, *Mission*, p. 21; *Monum. grecs*, 1875, p. 27-28; P. Perdrizet, *Cultes et mythes du Pangée*, p. 10 (introduction).

C'est la même figuration, avec quelques détails supplémentaires, qu'on remarque sur une monnaie de bronze de Néopolis, au Musée numismatique de Berlin¹. La déesse, coiffée du *calathos*, tient, dans l'une de ses mains, une coupe; de l'autre, elle porte une fleur. Sur l'avvers de cette monnaie, figure le *Gorgoneion*, que nous avons retrouvé sur les rochers de Philippes, et qui, à l'époque romaine, restait associé dans la région au culte de la Minerva locale (autel de Drama)².

La Parthénos de Néopolis, que les textes anciens considèrent quelquefois comme un simple *ἐξέμων*, était-elle une Artémis? C'est ce qu'indiquait R. Schöne, qui a signalé son culte en divers points du monde grec septentrional³. L. Heuzey a cru cette identification un peu aventureuse, et pensait plutôt à une Coré⁴. Un relief de Philippes apporte un élément nouveau au problème, sans résoudre, d'ailleurs, tout embarras; au secteur III, dans un petit sanctuaire en plein air, orné d'un autel de marbre, — et dont le fond est formé, vers le Nord, par une roche verticalement taillée, sur laquelle avaient été gravées de longues inscriptions et divers reliefs (pl. I) —, nous avons trouvé, côte à côte, une représentation d'Artémis chasserresse, et, sous une niche à arc cintré⁵, une petite figure de divinité rappelant à la fois la monnaie de Berlin, et le relief de la Parthénos publiés

1) R. Schöne, *l. l.*, p. 23-24 (commentaire).

2) Ci-dessus, p. 130.

3) En Chersonèse (Strabon, VII, 308; Stéphane de Byzance, s. v. Παρθένιον ἱερόν); à Léros (Clytos, dans Athénée, XIV, 655 C); à Patmos ('Αρχ. Ἐφημ., 1862, n° 229). Pour la Russie méridionale, cf. M. Rostovzeff, *REG*, XXXII, 1919, p. 465.

4) Appien, *Bell. civil.*, IV, 105 (sur le culte de Coré dans la plaine de Philippes); cf. L. Heuzey, *Mission*, p. 35 sqq.; *Monum. grecs*, *l. l.*, p. 28, n. 2. Une inscription inédite, de Koumbalita, mentionne des Coreni, ce qui suppose un vicus dénommé Κόρη. Dans les *Adlenda* de la publication de sa *Mission*, L. Heuzey, p. 457, rappelait que le *calathos* était aussi la coiffure de l'Athéna ionienne; cf., à propos d'Ergané (?), ci-dessus, p. 126 sqq.

5) *Naiskos* à fronton, à l'intérieur duquel a été aménagé un cintre, soutenu par deux fausses parastades. Haut. du cadre, 0^m,55, haut. du relief, 0^m,38; larg. 0^m,22; prof. 0^m,04.

par R. Schöne (pl. III, H, à droite). La déesse que je crois être la Parthénos portait, comme sur la monnaie, dans ses mains latéralement étendues, certains attributs aujourd'hui indistincts. On reconnaît, du moins, son voile, et son *modius*. Il faut retenir qu'elle est présentée à côté d'une Artémis chasse-resse, dans une sorte de sanctuaire rupestre vraisemblablement consacré, comme on le verra, à la Bendis thrace.

Près de Koumbalista, à l'Ouest de Drama, dans la haute vallée du Nevrekop-Deresi, et près d'un site antique, qui pourrait être celui de Gazoros, M. M. L. Renaudin et A. Salatch ont trouvé, en 1921, une dédicace de divers *vici* thraces à une Diana *Minervia*, dont le nom, énigmatique, semblerait attester un syncrétisme tardif, entre Artémis et Athéna d'une part, peut-être Artémis et la Parthénos, par ailleurs¹.

VII. — HERMÈS-MERCURIUS.

Nous avons retrouvé un important relief à trois personnages du V^e secteur, vu déjà par L. Heuzey et dessiné très exactement par H. Daumet. Il figure (n° 418)², de gauche à droite, le Cavalier thrace, Héra-Junon faisant une libation³, enfin, un dieu appuyé sur un thyrses (?) ou un sceptre, et qui tient, à la main droite, soit la bourse d'Hermès, soit la grappe de raisin de Dionysos. J'incline à reconnaître plutôt la bourse d'Hermès; mais il faut convenir que le thyrses appelle aussi l'attention du côté des représentations de Dionysos, ci-après étudiées à part⁴.

Mercurius était l'un des dieux adorés à Philippes, dans le

1) CR. Ac. Inscr., nov. 1921, p. 330. Le *xoanon* de la déesse, orné d'un grand collier, est représenté sur la pierre, qui sera prochainement publiée.

2) L. Heuzey, *Mission*, p. 86, pl. III, n° 4 (avec une bonne reproduction).

3) Cf. ci-dessus, p. 125.

4) L'Hermès (Cadmilos) qui recevait un culte à Thasos est généralement figuré avec le pétase; cf. C. R. Ac. Inscr., 1914, p. 288-289, fig. 4; son culte, archaïque, remonte au moins à l'époque de la construction du premier Prytanée (première moitié du v^e s.). Il est associé à Apollon, aux Charites et aux Muses, sur un des reliefs de E. Miller (Prytanée).

sanctuaire de Silvain. Précisément, M. L. Renaudin a retrouvé en 1921, probablement *dans ce sanctuaire*, un fragment d'Hermès ithyphallique, malheureusement brisé haut et bas; il atteste au moins que le dieu aurait conservé, jusqu'à l'époque romaine, une caractéristique essentielle de l'Imbramos archaïque, connu déjà dans les îles de l'Archipel thrace. En 1921, MM. L. Renaudin et A. Salatch ont découvert aussi à Prousso-tchani, une curieuse dédicace, émanant d'une famille thrace, et qui associe Mercurius à Jupiter Fulmen, ainsi qu'à un dieu, semble-t-il, inconnu : Myndry(tus?)¹.

VIII. — LES DIOSCURES.

L. Heuzey cherchait le souvenir de ces héros dans les représentations du Cavalier thrace². Il les faut identifier plutôt, armés du bouclier et presque symétriquement disposés, sur un relief à cinq personnages du IV^e secteur, relief vu d'abord par L. Heuzey et exactement dessiné par H. Daumet³ (n° 419). L. Heuzey reconnaissait là « probablement deux Mars, appuyés sur la lance, portant le bouclier, l'un à droite, l'autre à gauche ». Mais cette symétrie accusée appelle certainement le souvenir des fils de Lédä, commis eux-mêmes à Thasos, où ils étaient représentés aussi, à l'époque impériale, en hoplites, armés du bouclier rond; ils figuraient à l'occasion encadrant, semble-t-il, leur sœur Hélène⁴, substitut d'une déité plus vénérable.

1) Cf. ci-dessus, p. 7. Pour l'Hermès à la bourse de Nicopolis ad Mestum (Névrekop), cf. P. Perdrizet, *Corolla numism.*, Oxford, 1906, p. 230 (fig.).

2) *Mission*, p. 85.

3) P. 86; pl. III, fig. 5.

4) *C. R. Ac. Inscr.*, 1914, p. 289, fig. 4. On notera que les Dioscures sculptés là, côte à côte, dans la frise des dieux associés à Cybèle, sont placés à côté du véritable Arès, groupé avec une Aphrodite. Le culte d'Hélène et des Dioscures a été assez important dans l'île de Thasos; on sait qu'il existait peut-être aussi en Macédoine, où L. Heuzey l'a signalé, notamment dans la région de Stobi (Velès); *Mission*, p. 337; cf. aussi Abramitch, *Jahresh. d. öst. Inst.*, XVII, 1914, *Beiblatt*, p. 94 sqq. D'après M. Rostovtzeff, *REG*, XXXII, 1919, p. 479, il faudrait, d'ailleurs, modifier l'interprétation traditionnelle : les deux

B. — Groupe thrace.

IX. — DIONYSOS-BACCHUS ET SON THIASE.

L. Heuzey n'a cité et étudié qu'une représentation du Dionysos thrace, trouvée par lui sur un rocher du secteur Est, hors de l'enceinte macédonienne¹.

Les documents aujourd'hui connus et qui se rapportent, soit au dieu lui-même, soit à son culte, soit à son thiasse, sont les suivants :

Représentations phalliques, n° 10

Secteur I. — Dionysos imberbe, n° 5 (L. Heuzey, pl. III, fig. 2).

Secteur IV. — Dionysos imberbe (à l'Ouest du temple de Silvain) n° 301 bis.

Secteur V. — Groupe Arès et Dionysos, n° 414.

Groupe du Cavalier thrace, avec Héra, et Dionysos? (ou Hermès?), n° 418 (L. Heuzey, pl. III, fig. 4).

On peut aussi rattacher au cycle du dieu les Centaures dessinés sur un rocher, au voisinage de ce dernier groupe (n° 416).

Les deux documents d'importance essentielle, dans la série, sont : le Dionysos déjà étudié par M. L. Heuzey, et celui, nouveau, du secteur IV, qui en est comme une réplique. Le Dionysos du secteur Est n'est pas exactement de grandeur naturelle, comme l'avait écrit L. Heuzey². Quelques détails importants seraient d'ailleurs à corriger, pour la description donnée de cette figure, dans la *Mission*. Un examen attentif du relief (pl. III, I) n'indique pas, comme le croyait H. Daumet, l'exis-

cavaliers n'auraient rien à voir avec les Cabires, ni avec les Dioscures, mais, dans l'ensemble, la triade représentée serait la triade iranienne (?), avec la grande Mère au centre, et le dieu solaire dédoublé.

1) Pl. III, fig. 2. L. Heuzey ne l'avait pas localisé explicitement. Cf. le commentaire, *Mission*, p. 79 sqq.

2) L. l., p. 79.

tence d'une coiffure en peau (ou tête) d'animal¹, ni surtout la présence de ces petites cornes, qui avaient paru rappeler le Dionysos taureau (ταῦρος, ταυρόμορφος, βούκερως ou βουγενής), voire le Sabbazios thraco-phrygien²; tous les rapprochements suggérés jusqu'ici, du fait de cette observation inexacte, sont donc caducs³. Il faut signaler, par contre, une intéressante ressemblance entre la coiffure du Dionysos sculpté sur le rocher de Philippes, et certaine tête de l'*Ashmolean Museum*⁴, qui montre aussi le dieu avec une longue chevelure, coiffé d'une sorte de *calathos* formant couronne et entouré de fleurs; quatre grandes roses simples évoquent, sur cet original ajustement, les fleurs macédoniennes du Bermion Oros, et les fameux jardins de Midas⁵. La nébride reproduite par le dessin de H. Daumet est *peu visible* sur la pierre : sa valeur religieuse serait expliquée par M. P. Perdrizet⁶. Il n'y a rien à tirer, malheureusement, de l'inscription mutilée primitivement gravée sur le roc, au dessous même du Dionysos ; L. Heuzey ne l'avait pas remarquée, et les lettres encore visibles ne donnent plus

1) Le sommet du rocher est brisé à gauche, et cette cassure a emporté un peu de la partie supérieure de la coiffure du dieu : on notera la forme particulière de la chevelure, qui forme de gros bourrelets à hauteur des oreilles, et tombe ensuite en mèches longues et légères sur les épaules. Il ne serait pas surprenant, en raison de ce dispositif, que le Dionysos de Philippes, archaïsant, ait eu, primitivement, des grappes de raisins suspendues aux oreilles : ce décor lui est donné sur certaines monnaies, que J. Svoronos attribuait précisément aux Dionysiens du Pangée; cf. *Journ. intern. archéol. numismat.*, XIX, 1918-1919, p. 63-68; pl. VI, 6.

2) Diodore, IV, 4, 1.

3) L. Heuzey, *Mission*, p. 80 sqq. Cf. aussi les articles *Bacchus*, *Cottyto*, et *Bendis* du *Dict. Antiq.*, Saglio-Pottier (F. Lenormant).

4) E.-L. Farnell, *The cults of the greek States*, t. V, pl. XXXVII, p. 247; cf. un autre Dionysos au *calathos*, *ibid.*, pl. XXXVIII, p. 248 (terre cuite de l'*Antiquarium* de Berlin, trouvée à Atalanti, dans la Locride opuntienne).

5) Sur la rose macédonienne, qui figurait notamment sur les monnaies de Tragilos, ville voisine de Philippes, cf. L. Heuzey, *Mission*, p. 157 sqq.; J. Svoronos, *Journ. intern. archéol. numism.*, XIX, 1918-1919, p. 76, p. 126, p. 180-183. Sur Midas, J. Svoronos, *l. l.*, p. 173-174, p. 179-183.

6) *Cultes et mythes du Pangée*, p. 40, p. 55.

aucun sens¹. Ce texte indique, tout au moins, comme ceux qui ont été retrouvés ailleurs, que le Dionysos était bien une figure de culte; d'ailleurs, une profonde niche vide, en contre-bas et à droite, servait sans doute, près de là, comme aux portes thasiennes, pour le dépôt d'offrandes²; l'inscription *grecque* en grandes lettres qui est située presque au-dessus, signalait probablement une interdiction religieuse³.

Le Dionysos imberbe (n° 301 *bis*), trouvé en 1920 dans le secteur IV, à l'Ouest du temple de Silvain où Bacchus recevait un culte⁴ —, à 5 mètres environ au S.-O. du *Gorgoneion* n° 301 (ci-dessus, p. 14), et dans la région du « Mên » —, est aussi un haut relief, mais mutilé, et d'une exécution d'ailleurs assez

1) En 3 lignes primitivement; le texte — une dédicace en latin — se rapportait sûrement à la représentation gravée au-dessus :

P • ISO ██████████ M

██████████ I ████████ AIT ██████████

██████████ O ██████████

M. P. Perdrizet a signalé justement la rareté des inscriptions *non funéraires* de la région pangéenne qui se rapporteraient au culte de Dionysos. Il en cite deux : *BCH*, XXI, 1897, p. 532 (Drama), et XXIV, 1900, p. 317 (Mousga). Bacchus était associé à Silvain dans le sanctuaire même de Silvain, à Philippes; un petit torse trouvé là par M. L. Renaudin, en 1921, rappelle le Dionysos rupestre n° 5, par sa carrure d'épaules.

2) A 1^m,36 de l'angle droit inférieur du cartouche de Dionysos; niche vide (0^m,50 × 0^m,34 en haut, 0^m,37 en bas) avec un fronton (incisé) triangulaire; acrotère à la partie centrale. La profondeur atteint 0^m,10 en haut et 0^m,23 en bas. De là (angle droit supérieur) au II de l'inscription signalée par L. Heuzey, 0^m,83. Il se pourrait qu'un autel fût enterré en avant du rocher.

3) Heuzey, p. 79. On lit :

ΜΗΔ
ΠΤΟΥ

H. des lettres, en haut 0^m,14; en bas, 0^m,16. Première ligne : Μηδ[ενί ἐξέστω?

4) [On vient de trouver, près de là, dans un édicule dionysiaque (?), des lampes décorées de types bachiques, assez semblables à ceux des reliefs. La coiffure des personnages représentés est agrémentée de feuilles de lierre symboliques.]

grossière¹. Les proportions, trapues, rappellent la figure déjà connue, — grâce à L. Heuzey, — large d'épaules et ample de poitrine; on note surtout les dimensions du cou. Le dieu n'est pas coiffé du *calathos*; mais il semblerait qu'on reconnût cette fois, sur sa tête, une dépouille d'animal, et plus précisément, le muflle de lion, parure plus ordinaire de l'Héraclès asiatique². Or, un Dionysos coiffé de la tête de lion figure sur un relief de Podgori (Pangée), vu en 1920. Dans le champ à droite, on discerne le thyrsos, voire peut-être plutôt la torche de pin des *oribassies* du Pangée³. La particularité de la coiffure est intéressante; elle rappellerait l'association, connue à Thasos dès la fin du VI^e siècle avant notre ère⁴, entre l'Héraclès lydien et le Dionysos de Phrygie, fils de Sémélé ou Zémélé, déesse thraco-phrygienne de la Terre⁵. Cette association s'était maintenue jusqu'à l'époque de la décadence, en Thrace⁶.

Le groupe Arès et Dionysos, n° 414, du secteur V (cf. pl. III, G) nous montre, à droite, un personnage masculin s'avancant vers un petit autel quadrangulaire chargé de fruits⁷, et près

1) Ni les yeux, ni le nez, ni la bouche ne sont visibles (haut. 0^m,30, larg. 0^m,28, prof. 0^m,06).

2) S. Reinach, *Rev. Ét. anc.*, VI, 1904, p. 1-6; A. Cuny, *ibid.*, XX, 1918, p. 7 et n. 2.

3) P. Perdrizet, *Cultes et mythes du Pangée*, p. 84 et n. 4.

4) IG, XII, 8, n° 356. Dionysos est désigné là comme fils de Zeus et Sémélé. [Le Dionysion archaïque de Thasos a été trouvé en 1922. On y adorait Dionysos Bromios et Pan. Une dédicace du IV^e siècle, trouvée là, est ornée d'une grande tête de bélier cornu, en relief (dédicace à Dionysos)].

5) Le nom de Zémélé est fréquent en Phrygie jusqu'à l'époque romaine; cf. G. Radet, *BCH*, XX, 1896, p. 111; P. Perdrizet, *Cultes et mythes du Pangée*, p. 49 et n. 6.

6) G. Seure, *Rev. arch.*, 1913, II, p. 233 sqq. : n°s 113 [région de Mesembria]; 114 [Sofia]; cf. *Rev. arch.*, 1908, II, p. 56, n° 60. M. G. Seure a peut-être tort, en raison de ce que nous apprennent par leur ancienneté les documents thasiens, de ne considérer Héraclès, sur ces documents, que comme l'un des figurants tardifs du cortège de Dionysos; voire, surtout, d'attribuer à une idée allégorique romaine la réunion des deux divinités.

7) Dionysos porte l'épithète d'Εὐχαρπος sur un petit ex-voto thrace; G. Seure, *Rev. arch.*, 1913, II, p. 233 sqq., n° 113.

duquel est arrêtée une chèvre; le personnage, quoique maladroitement dessiné, doit être reconnu sans hésitation pour un Dionysos; il peut avoir porté l'*himation* ou une nébride en sautoir; sa main droite élève une grappe; il étend la main gauche au-dessus de l'autel, dans un geste d'offrande. Le mouvement général est inspiré — de fort loin — il est vrai, de modèles praxitéliens, repris par l'art hellénistique¹; on en rapprocherait de nombreuses représentations thraces². A l'église de Podgori, en 1920, a été trouvé encore par M. R. Dreyfus un de ces Dionysos, *coiffé de la dépouille léonine*; il est accompagné par la petite panthère traditionnelle³. L'on n'est pas surpris que cette panthère soit remplacée par la chèvre, sur le rocher de Philippes; l'animal est là pour le sacrifice, et nous savions déjà qu'on immolait des chèvres à Dionysos⁴. M. P. Perdrizet a indiqué la valeur rituelle du geste de l'élévation du raisin, presque analogue, selon lui, à la présentation « de l'épi coupé en silence », dans les mystères éleusiniens⁵. Le même savant a bien marqué le rôle important de Dionysos-Botrys dans la région du Pangée,

1) G. Seure, *Rev. arch.*, 1913, II, p. 237.

2) G. Seure, *ibid.* et n° 114 (deux grappes de raisin dans le champ); pour le geste d'offrande au-dessus de l'autel, cf. G. Seure, *BCH*, XXXVI, 1912, p. 578-579, n° 33 (ex-voto représentant Dionysos avec le thyrsos, collection Stamoulis).

3) Mur du clocher, relief inédit; le dieu porte la nébride; il s'appuie sur son thyrsos; un rameau de vigne est figuré à gauche dans le champ, sans feuilles ni grappes, mais avec vrilles et *bourgeon naissant* (haut. 0^m,29; haut. du personnage 0^m,22; larg. totale 0^m,22). Cf. aussi, pour un type de Dionysos à la nébride et à la panthère, G. Kazarow, *Jahresh. d. Oest. Inst.*, XIX-XX, 1919, *Beiblatt*, p. 43 sqq., fig. 29 (provient du kil. 12, route Istip-Radovista : au musée de Sofia).

4) Autel dionysiaque, avec sacrifice de la chèvre, près du Dionysos au *calathos* qui rappelle le relief Heuzey : cf. E.-L. Farnell, *The Cults*, V, pl. xli, p. 256 (vase de Ruvo à Naples : Heydemann, n° 2411; *Monum. dell' Instit.*, VI, 37). La chèvre (Érigoné) figure dans le sacrifice d'Ikarios, au *proskénion* du théâtre d'Athènes. Sur la chèvre aux cornes d'or, comme démon des minières, et sur son rapport possible avec le Dionysos suzerain d'Asyla, la colline riche en or, dans le voisinage de Philippes; cf. L. Heuzey, citant P. Belon; *Mission*, p. 59-60.

5) *Cultes et mythes du Pangée*, p. 90.

où il avait ses mystères, à partir du II^e siècle de notre ère¹.

M. P. Perdrizet avait écrit en 1910 : « Aucun témoignage ne permet d'affirmer que le φαλλός jouât un rôle en Thrace, dans le culte dionysiaque² ». On aurait trouvé même un « indice contraire » dans le fait qu'Hérodote, connaissant bien la Thrace et le culte thrace de Dionysos, pensait néanmoins devoir attribuer les phallophories du culte grec plutôt à l'influence de l'Égypte³. La découverte récente de symboles phalliques, très apparents, sur les rochers de Philippes (n° 10, pl. III, J) soulève un doute sérieux contre cette théorie, qui avait sans doute été présentée de façon trop absolue⁴. Si les autres représentations dionysiaques des rochers de Philippes sont considérées comme pouvant nous fournir quelques témoignages sur la religion thrace antérieure à l'ère romaine, il n'est guère possible de négliger, comme tardive et datant du temps de l'abus du syncrétisme, l'apparition de tels symboles. Or, M. P. Perdrizet lui-même n'a pas cru devoir suivre H. Bulle⁵, lorsqu'il prétendait distinguer du thiasse dionysiaque les κορίσχοι θεοί⁶ des monnaies pangéennes : Silènes et Centaures, qui sont figurés en ravisseurs de Nymphes, et, traditionnellement, comme ithyphalliques⁷. Dès

1) *Ibid.* M. P. Perdrizet n'a pas pensé, à vrai dire, que le Dionysos thrace eût été, aux origines du moins, un dieu du vin; cf. *Cultes*, p. 53-60; mais à propos de ce qui est dit, dans sa démonstration, sur le témoignage négatif des monnaies pangéennes, quant à la théorie du Dionysos-Sabbazios, dieu du vin, on objectera certains résultats de l'étude récemment consacrée par J. Svoronos, aux monnaies archaïques des Dionysiens du Pangée; cf. *Journ. intern. archéol. numism.*, XIX, 1918-1919, p. 63-68.

2) *Cultes et mythes du Pangée*, p. 72.

3) Hérodote, II, 48-49. A Samothrace, on avait dit à Hérodote que l'ithyphallisme de l'Hermès des Iles du Nord (cf. ci-dessus, p. 20) était une tradition pélasgique.

4) M. P. Perdrizet pensait que tout ce qu'il y a de phallique dans le culte de Dionysos, sous la forme grecque, était l'héritage d'une antique religion agraire et naturaliste; *Cultes et mythes du Pangée*, p. 72.

5) *Die Silene in der archaischen Kunst*, 1893, p. 29.

6) *Schol. ad epist. Synesii*, 32, où ils sont rapprochés de la déesse thrace Cottyto.

7) *Cultes et mythes du Pangée*, p. 58.

lors, l'ithyphallisme eût trouvé assez naturellement sa place dans la religion dionysiaque, et il n'est pas sûr, au contraire, que la Thrace y ait répugné¹.

Les deux Centaures (n° 416, pl. IV, K) qui ont été dessinés — gravés plus que sculptés — sur un rocher du V^e secteur, à l'Ouest de la ville, avaient échappé à l'attention, jusqu'en 1920. Eux aussi appartenaient vraisemblablement, comme les Silènes, au cortège du Dionysos thraco-macédonien ; à Philippes, ils rappellent les statères au type du Centaure enlevant une femme, monnaies des Létaiens, Orreskiens, Pernaiens, Zaicléens², et aussi des Dionysiens du Pangée, d'après J. Svoronos³. La principale figure de Centaure des rochers de Philippes ne porte toutefois aucun attribut dionysiaque ; mais, de ses deux mains, le génie chevalin élevait, au-dessus de sa tête, une sorte de voile en dais, que l'on connaît surtout par des représentations orientalisantes⁴.

Resterait à mentionner la représentation figurée sur une scène à trois personnages du secteur IV — à la limite occidentale de l'enceinte de la ville —, scène déjà remarquée par L. Heuzey, et dont H. Daumet a donné un bon dessin. Le personnage nu placé à droite peut être, comme on l'a dit, soit Hermès porteur d'une bourse⁵, soit, en raison du thyrses(?), un

1) Le Mercurius du temple de Silvain était ithyphallique (ci-dessus, p. 136). On notera la présence de Centaures sur les statères des Dionysiens du Pangée ; cf. J. Svoronos, *Journ. intern. archéol. numism.*, l. l., p. 68 et pl. VI, 5. M. G. Seure a signalé sur un relief d'Izvor (région de Philippopolis, dans le Rhodope) un curieux relief du Cavalier thrace avec un serviteur ithyphallique, cramponné à la queue de la monture, comme l'est le Silène (également ithyphallique) qui paraît dans la même posture à côté d'un Dionysos à cheval, sur la stèle de Melnik ; P. Perdrizet, *Cultes et mythes du Pangée*, pl. II et p. 21 ; G. Seure, *Rev. Ét. anc.*, XIV, 1912, n° 86, p. 240 sqq.

2) J. Svoronos, l. l., p. 63.

3) J. Svoronos, *ibid.*, p. 68, et pl. VI, 5.

4) P. ex., W. H. Ward, *Amer. Journ. of arch.*, III, 1899, p. 24, fig. 29 ; p. 26, fig. 33 ; p. 27, fig. 34 ; Milani, *Studi e materiali*, I, p. 216 sqq., fig. 62 sqq.

5) Cf. ci-dessus, p. 135.

Dionysos à la grappe de raisin, que l'on rapprocherait, en ce cas, de celui du groupe Arès et Dionysos¹.

X. — LE CAVALIER THRACE.

L. Heuzey avait fait connaître déjà deux reliefs se rapportant au culte de cette divinité indigène de la Thrace², protec-

1) Cf. ci-dessus, p. 140.

2) La bibliographie des publications qui concernent le Cavalier thrace s'est beaucoup enrichie depuis l'époque de la *Mission*. On ne pourrait citer ici que les études principales. Sur les représentations du dieu dans la grande sculpture, cf. le relief [d'une porte d'enceinte ?] de Thessalonique, au Musée de Constantinople ; G. Mendel, *Catal.*, II, n° 492 (31), p. 172 sqq. C'est le plus grand des documents connus : sur le dieu cavalier comme *Propylaios* : G. Seure, *Rev. Ét. anc.*, XIV, 1912, p. 382 sqq. ; O. Weinreich, *Athen. Mitt.*, XXXVIII, 1913, p. 62 sqq. ; sur un relief, comparable, de Karagatch, à Sofia, cf. *C. R. Acad. Inscr.*, 1900, p. 362 sqq. Un document important pour l'origine du type est un relief d'Abdère, de style soigné et de date antérieure à l'ère chrétienne ; cf. Ch. Avezou et Ch. Picard, *BCH*, XXXVII, 1913, p. 118 sqq. (fig. 8) ; G. Kazarow, *Arch. Jahrb.*, XXXIII, 1918, *Anzeiger*, p. 50-51, fig. 55. Le type du dieu rappelle le Dexiléos du Céramique ; il y a là sans doute un des modèles générateurs du Cavalier des ex-voto thraces ; cf. en ce sens, B. Schröder, *Römisches-germanisches Korrespondenz-Blatt*, VII, 1914, n° 3, qui fait dériver de la stèle d'Abdère toute la série des ex-voto au dieu cavalier des régions rhénanes ; G. Seure, *Rev. arch.*, 1919, II, p. 149, n. 4, a indiqué certaines réserves à faire sur cette filiation. Le culte du Cavalier thrace a été étudié, en général, par P. Perdrizet, *BCH*, XXIV, 1900, p. 374 ; *Cultes*, p. 20, n. 3 (avec bibliographie jusqu'en 1910). Depuis lors, cf. principalement, G. Kazarow, *Archiv. f. Religionswissensch.*, XV, 1912, p. 153-161 (avec bibliographie, p. 153) ; *Klio*, XII, 1912, p. 355 sqq. (*Zalmoxis*) ; *Xenia de l'Université d'Athènes*, 1912, p. 108 sqq. (avec une liste des principales épithètes du dieu en Thrace, p. 110 sqq.) ; *Real-Encycl. Pauly-Wissowa, Supplem.*, p. 1132 sqq. ; G. Seure, *BCH*, XXXVI, 1912, p. 582-595 (avec notes sur divers sanctuaires du dieu connus en Thrace, p. 582, n. 2) ; *Rev. Ét. anc.*, XIV, 1912, p. 137-166, 239-261, 382-390 ; M. G. Seure a été amené, en outre, à examiner de nombreux types de Cavaliers thraces, en ses diverses publications (il en a recueilli plus de 600, *BCH*, XXXVI, 1912, p. 584) ; cf. : *Archéologie thrace*, dans la *Rev. archéol.* ; 1911, II, 301-316, 423-449 ; 1912, I, 319-336 ; II, 255-276 ; 1913, I, 45-76 (cf. principalement p. 67 sqq.) ; II, p. 225-252 ; 1914, II, p. 54-66 ; 1915, I, p. 71-93 ; II, p. 165-208 ; 1916, I, 359-386 ; 1917, I, p. 158-188 ; 1918, I, p. 76-91 ; 1919, II, p. 133-172 ; p. 333-361. — Sur la diffusion du culte du dieu thrace en Égypte, cf. P. Jouguet et G. Lefebvre, *C. R. Ac. Inscr.*, 1902, p. 354 ;

trice des chevaux et ennemie des fauves; mais il ne paraît pas s'être arrêté à une interprétation ferme de telles figures. A propos du Cavalier de la rue à l'Ouest du rocher de Silvain (secteur IV') il ne décidait pas entre un Dioscure, bizarrement isolé à son goût, et un Mén cavalier, qu'il eût trouvé, dit-il, étrange de voir figurer en chasseur. Il n'a donné aucune explication à propos d'une seconde figure du Cavalier, dans un groupe de trois personnages, trouvé au delà, vers l'Ouest, et remarqué aussi par nous [secteur V, n° 418]².

Divers reliefs nouveaux, intéressants pour l'étude de la personnalité du dieu thrace, ont été découverts tant en 1914 qu'en 1920. Ces documents permettent d'ajouter quelque peu à ce que nous savions jusqu'ici d'une grande divinité indigène, véritable parèdre, à Philippes, de la Bendis chasserresse³.

Secteur I : Cavalier au pétase, marchant à côté de son cheval, n° 11.

Cavalier chargeant, brandissant la lance (deux représentations), n° 9.

Secteur IV : Cavalier chassant (L. Heuzey, pl. III, fig. 3), n° 308.

Secteur V : Cavalier abattant un homme (menacé par des chiens?), dédicace de Venustus, n° 403.

Cavalier, n° 412.

Cavalier du groupe L. Heuzey [pl. III, fig. 4], n° 418.

P. Perdrizet, *Rev. Ét. anc.*, VI, 1904, p. 159, et *Cultes et mythes du Pangée*, p. 20, n. 3; G. Lefebvre, *Annales Serv. Antiquités Égypte*, XX, 1920, p. 237 sqq.; G. Daressy, *ibid.*, XXI, 1921, p. 7 sqq. (avec indication de monuments syriens). Le Héros cavalier est aussi connu en Asie-Mineure; cf. Kazarow, dans Pauly-Wissowa, *l. l.*, p. 1146-1147.

1) *Mission*, p. 85, pl. III, fig. 3.

2) *Mission*, p. 86, pl. III, 4 (cf. ci-dessus, p. 9).

3) Ce fut en somme l'Apollon des Thraces, un « dompteur mâle », associé à la πόρνια des peuples du Nord (cf. P. Perdrizet, *Rev. arch.*, 1904, I, p. 26; G. Kazarow, *Klio*, XII, 1912, p. 358). Il est figuré parfois avec une Artémis cavalière; cf. G. Seure, *Rev. Ét. gr.*, XXV, 1912, p. 39-41. On sait qu'un sanctuaire d'Artémis Polô a été trouvé à Thasos.

Les deux documents principaux sont les ex-voto de P. Rufrius Proculus, et de Venustus.

Le Cavalier de l'ex-voto de P. Rufrius Proculus (secteur I, n. 2, pl. IV, L) est d'un type, à notre connaissance, assez rare. Monté sur son cheval qui galope vers la droite¹, il est bien représenté dans l'action de vénerie, puisqu'un animal, loup ou sanglier, fait face à son cheval, et s'élance sous les pattes d'avant de la bête cabrée. Toutefois, le dieu n'est figuré ni avec le poignard des Thraces machérophores, ni avec l'épée, ni avec la lance ou l'épieu; ses deux mains levées supportent, l'une un disque (à gauche), l'autre quelque objet indistinct, qui peut être soit un vase chargé de fruits, soit un rhyton, soit peut-être aussi un oiseau chasseur; à l'arrière, on voit un second disque dans le champ du relief. M. G. Seure a déjà publié un cavalier thrace tenant une patère, sur un ex-voto des environs de Philippopolis (Izvor)². Ce document montre bien que le dieu thrace pouvait être, à l'occasion, représenté sans armes³. La figuration des rochers de Philippes reste du moins bizarre, puisque l'animal placé sous l'avant-train du cheval atteste, malgré tout, que le dieu invoqué était un génie-chasseur⁴; cette ano-

1) C'est la direction constante, à part de très rares exceptions; cf. G. Seure, *BCH*, XXXVI, 1912, p. 588, n. 1.

2) *Rev. Ét. anc.*, XIV, 1912, p. 154, n. 2; p. 163; p. 243-245, n° 87. Cet exemple n'est pas isolé; cf. p. 163, n. 1; p. 244, n. 3. Dans les reliefs du Cavalier foulant un gisant, où paraît un syncrétisme surtout mithriaque (cf. ci-après, p. 33 sqq.), il arrive aussi que le Cavalier n'ait pas d'armes.

3) M. G. Seure observe qu'en ces occasions le cheval du dieu marche au pas: ce qu'indiquerait la *chlamys* inerte le long du dos, et la pose même de la monture; de plus, le dieu à la patère serait souvent assimilé à Asclépios ou Silvain; *l. l.*, p. 244-245. M. G. Seure a noté, sur ce genre de représentation, l'influence de la sculpture funéraire grecque, qui représentait souvent le mort héroïsé avec la coupe des libations (p. 163, p. 245). Je ne crois pas pourtant, pour ma part, qu'il faille trop relever la valeur de cette influence; ce sont surtout, sans doute, des raisons religieuses qui, là comme ailleurs, ont déterminé le choix des attributs.

4) On notera que le Chasseur thrace est parfois figuré chassant le sanglier avec un bouclier; M. G. Seure a tenté d'expliquer cette figuration, *Rev. Ét. anc.*, XIV, 1912, p. 162-163.

malie encouragerait à reconnaître ce qui est tenu sur le poing droit du cavalier, pour un faucon, oiseau de vénerie. L'état du relief est trop fruste pour qu'on puisse arriver, à ce sujet, à quelque détermination précise. Si l'interprétation paraissait acceptable, on se souviendrait que l'invention de la fauconnerie était parfois attribuée aux Thraces¹, qui n'avaient fait peut-être que divulguer, en Phrygie et en Ionie, un usage des Hittites². Le rhyton, ou le van s'expliqueraient par un emprunt, nullement bizarre, aux symboles cultuels ordinaires du thiasse bachique³. Les deux disques, dont la figuration est certaine, paraissent les plus inattendus; je ne croirais guère à des patères, dont la position verticale serait insolite, ni même à des tympanons, dont on ne saurait rien rapprocher. Sans doute faut-il s'en tenir — en raison de l'assimilation fréquente du dieu Cavalier avec Apollon, chez les Thraces — à l'idée même du *disque*, et rappeler ici le disque des Péoniens (δίσκος βραχύς)⁴, symbole du soleil, que les Macédoniens portaient au bout d'une perche dans les processions sacrées, et dont les représentations abondent dans la numismatique de la région pangéenne⁵.

1) A.-J. Reinach, *Rev. Hist. relig.*, LXI, 1910, p. 372.

2) *Rev. Hist. relig.*, LXVII, 1913, p. 296; le monstre léontocéphale de Zindjirli, appelé « dieu de la chasse », porte un faucon perché sur le bras avec lequel il a saisi un lapin; cf. J. Garstang, *The Land of the Hittites*, p. 283, n° 4 (cf. aussi nos 5-6). Les Mouski et les Phrygiens, proches parents des Thraces, connaissaient certainement les usages des Hittites, avec lesquels ils avaient été en contact hostile, et dont ils avaient contribué à ruiner l'empire.

3) Centaure au canthare sur les monnaies de Lété (E. Babelon, *Traité*, p. 1115, n° 1560). Le van aux fruits rappellerait l'épithète d'Εὐκαρπος donnée à Dionysos en Thrace; cf. ci-dessus, p. 24, n. 7. Sur les rapports de Dionysos et du Cavalier thrace, en général, cf. P. Perdrizet, *Cultes et mythes du Pangée*, p. 21 sqq.

4) Maxime de Tyr, 8, 8; Miss Harrison, *Themis*, p. 465.

5) J. Svoronos, *Journ. intern. archéol. numism.*, XIX, 1918-1919. Le dieu thrace était assimilé souvent à Apollon; cf. G. Seure, *Rev. Ét. gr.*, XXV, 1912, p. 26, n. 6; G. Lefebvre, *Annales Service*, XX, 1920, p. 244. On le voit parfois, en Égypte, figuré avec un nimbe lumineux autour de la tête; G. Lefebvre, *J. l.*, p. 247 (fresques de Théadelphie).

L'inscription se lit : *Dco magno Re[g]e* (pour *Regi*)¹

P. Rufrius Proculus

ex imperio.

La formule « *ex imperio* » était déjà connue à Philippes. Elle indique, ici comme ailleurs, un ordre divin, manifesté par quelque moyen surnaturel, et qui avait décidé de la consécration de la dédicace². P. Rufrius Proculus n'était pas encore apparu dans la prosopographie de la région³. A la première ligne, l'épithète divine est fort instructive pour nous⁴. On connaît l'hypothèse de Tomaschek⁵, à propos de *Ρῆσος* (*Ῥαῖζος*), nom du dieu chasseur dans le Rhodope, « le premier des mortels et le roi des Thraces⁶ », tué sous Ilion, et dont le corps fut rapporté par les Athéniens à Ennéa-Hodoi, sur le Strymon⁷. Le mot serait apparenté de près au latin *Rex*. Or nous avons ici, à ma connaissance, la première mention de l'épithète *Rex* sur un ex-voto au dieu-cavalier. Il serait à noter qu'on a été renseigné surtout sur la légende de Rhésos, à Amphipolis, par

1) Il n'est pas permis de lire : RH[ES]O,

ce qui eût été assez tentant ; on a : RF███E

(l'█ final est certain) ; il ne manque, avant lui, qu'une lettre ; l'emploi fautif de la forme de l'ablatif n'est pas un fait isolé.

2) Ci-dessus, p. 11.

3) Un L. Proculus (probablement un affranchi) fait partie des *Cultores collegij Silvani*, sur la IV^e inscription du rocher du *téménos* de Silvain ; l. 5 (inscription revue).

4) Cf. P. Perdrizet, *Cultes*, p. 20 sqq. ; p. 21, M. P. Perdrizet suppose que le nom réel du dieu n'était révélé qu'à ses initiés. On eût pu songer ici à une épithète locale, mais je n'en ai pas trouvé qui s'accordât avec les lettres conservées (cf. G. Kazarow, *Xénia de l'Univers. d'Athènes*, 1912, p. 111 : θεῷ μεγάλῳ Πυρμηρύλῳ, sur un autel de Kovatschevo, N.-O. de Melnik (Macédoine) ; p. 112 : θεῷ ἐπηκόῳ μεγίστῳ Αὐλαρχηνῶ, à Stara-Zagora = Augusta Trajana) ; etc. ; liste (complète jusqu'en 1918), dans G. Kazarow, *RE.*, l. l., p. 1141 sqq.

5) *Die Alten Thraker*, II, 1, 53 ; cf., dans le même sens, A. Cuny, *Rev. Ét. anc.*, XI, 1909, p. 211-215 ; *contra*, Büchner, Pauly-Wissowa, *RE.*, s. v. *Ρῆσος*, p. 625. On sait que la tragédie de *Rhésos* n'est pas d'Euripide, et qu'elle serait à dater environ du milieu du iv^e siècle.

6) *Rhésos*, v. 931.

7) Perdrizet, *Cultes et mythes du Pangée*, p. 1-28.

l'historien Marsyas, né à Philippes¹ et auteur de *Μακεδονικαὶ ἱστορίαι*. M. P. Perdrizet a signalé les traces d'un culte probable de Rhésos à Amphipolis, Ænos, et Byzance². Ce roi légendaire était encore adoré par les Besses du Rhodope, au III^e siècle de notre ère. C'était un héros guérisseur, qui pouvait envoyer des sorges : d'où, sans doute, à Philippes, l'ex-voto de P. Rufrius Proculus. En somme, la langue thrace aurait gardé, sous la forme Rhésos — comme nom ou surnom d'une divinité locale, — l'indo-européen* *rēg* (*rēz* en thrace), qui devait périr ailleurs, en Europe orientale : et ainsi, les poètes grecs qui ont parlé de Rhésos comme d'un *roi* des Thraces auraient — consciemment ou non, d'après M. P. Perdrizet — conservé le souvenir du sens originel du mot. Il est assez curieux de le voir ici reparaître à l'époque latine. Le relief de P. Rufrius Proculus semble, on le voit, important, pour l'étude du type du Cavalier thrace, étant donnée la rareté relative des documents non funéraires qui se rapportent au culte de cette divinité.

D'intérêt comparable est, au V^e secteur, la pierre, de dimensions exceptionnelles (pl. IV, M), qui porte la dédicace de Venustus (n° 403). Elle se trouve sur un gros bloc, actuellement détaché du rocher, à 10 mètres environ à l'Ouest d'une dédicace de Licinius Valens en l'honneur de Diane. Le sujet est encadré dans un vaste *naiskos* à fronton, dont la forme générale est dessinée avec un faible relief³. Sur le fronton, on reconnaît un personnage couché, dont le type est difficile à bien discerner. M. L. Renaudin, qui a trouvé cet important document, a pensé d'abord à une femme; je croirais plutôt à une figure virile. Au-dessous, le cavalier est représenté entre deux arbres, et chargeant, vers la droite, au galop, sur sa monture qu'il maintient de la main gauche : de la main droite, il brandissait une arme disparue : épée, épieu, ou lance. Le cheval, solide, est

1) *Schol. Vat. Eurip. ? Rhesi*, 346; Schwartz, II, p. 335.

2) *Cultes et mythes du Pangée*, pp. 19-20, n. 1 et 2 de la page 19.

3) Haut. 0^m,92, avec le fronton (C^m,15) et le cartouche de l'inscription (0^m,17). La profondeur moyenne du relief n'est que de 0^m,01.

de race thrace, et porte une longue queue touffue, que le sculpteur du relief a détaillée avec quelque soin¹. En général, les proportions du cavalier et de la monture sont assez justes, sur cette grande représentation, malheureusement usée, mais qui compterait parmi les moins médiocres de la série². Les particularités notables du document sont les suivantes : 1°) le sanglier, traditionnel, est remplacé par un homme demi abattu, non gisant, qui semble s'effondrer sous les pieds du cheval, ou par la violence du coup que lui porte le dieu cavalier ; 2°) près de cet homme à terre, on distingue, entre les jambes du cheval cabré, non pas un animal, mais plusieurs, qui, quoiqu'assez maladroitement indiqués, semblent être des chiens ; on en compterait jusqu'à quatre.

Pour la figure à demi-couchée du fronton, il ne serait pas invraisemblable, en raison des *influences mithriaques*³ sensibles, comme je l'indiquerai, pour plusieurs détails de cette représentation, sinon pour l'inscription, de penser aux personnages dessinés en semblable posture sur certains bas-reliefs mithriaques. On les interprète soit comme Saturne⁴, soit comme Oceanos⁵, ou Sol⁶ ; s'il s'agit d'une femme, nous pourrions penser à la Tellus⁷ de certains ex-voto au dieu iranien. J'inclinerais plutôt vers

1) Sur le type des chevaux thraces, leur encolure, leur vigueur, sur la représentation typique de leur queue touffue, cf. G. Seure, *Rev. Ét. anc.*, XIV, 1912, p. 155, n. 2. Sur le transfert de ce type en Égypte, G. Lefebvre, *Annales Serv. Antiquités Égypte*, XX, 1920, p. 245-246.

2) Sur le type et la date probable des reliefs rupestres de Philippes, cf. ci-dessus, p. 1-2.

3) Sur d'autres influences mithriaques à Philippes, cf. ci-après, pp. 184 sqq.

4) F. Cumont, *Textes et monum. fig. relatifs aux mystères de Mithra*, II, n° 85, fig. 78 (p. 245-246) ; cf. aussi, t. I, p. 156.

5) *Ibid.*, II, p. 294-295, n° 167 (bord inférieur, à droite) ; cf. les fig. 151, 152, etc., et t. I, p. 155-156, p. 177-178 ; F. Cumont, *Les mystères de Mithra*, p. 140, fig. 19.

6) *Textes et monum.*, II, p. 312, n° 194, fig. 170 (deuxième « grotte » de la prédelle) ; cf. aussi, pl. V, à la p. 346.

7) *Textes et monum.*, I, p. 154 (Tellus est représentée là nue, couchée sur le sol, le coude gauche appuyé sur une corbeille de fruits).

l'hypothèse de Sol, en raison des détails que je crois discerner, d'accord avec M. L. Renaudin, de chaque côté du personnage figuré; on verrait là les serpents mêmes qui accompagnent la représentation de Sol (ou d'Oceanos), sur les reliefs mithriaques¹.

Plus difficile encore à expliquer est le personnage à demi gisant du tableau principal, que semblent flairer les quatre animaux (chiens?) On constatera tout d'abord que cette représentation, nouvelle à Philippes, et, à ma connaissance, dans toute la région, n'est pas absolument insolite. Il faut ici rappeler, sans aucun doute, la série de ces curieux et énigmatiques ex-voto de pierre ou de métal², plus fréquents dans les pays danubiens, — et témoins, dit M. F. Cumont³, d'une « religion inconnue » —, où le Cavalier thrace, soit seul, soit héraldiquement associé à une figure similaire (le couple évoquant ainsi celui des Dioscures)⁴ foule aux pieds un gisant, qui

1) P. ex., *Textes et monum.*, p. 294-295, fig. 167. Hélios recevait un culte à Thasos à l'époque romaine impériale, seul ou assimilé à Sérapis (*BCH*, XLV, 1921, p. 167-168).

2) M. G. Kazarow a consacré une étude, citée ci-dessus, à cette série spéciale; cf. *Archiv f. Religionswissenschaft.*, XV, 1912, p. 153-161; il y mentionnait (p. 153) diverses publications antérieures à la sienne, et où certains types du Cavalier piétinant un adversaire avaient été déjà commentés. L'étude de M. G. Kazarow complète et corrige, pour les documents du musée de Sofia, celle de Dobrusky, *Archäol. Mitteil. des Nationalmuseums in Sofia*, 1907, I, p. 140 sqq.; cf. depuis lors, G. Kazarow, art. *Heros (thrakischer)*, dans Pauly-Wissowa, *R. E.*, *Suppl.*, p. 1148 (bibliographie sur la série danubienne); cf. aussi les observations de F. Cumont, *Textes et monum.*, II, p. 526-527, avec une bibliographie à rapprocher de celle qu'a donnée ensuite M. G. Kazarow pour la Bulgarie; enfin, principalement pour la Dacie, Antonescu, *Cultul Cabirilor in Dacia*, 1889. M. F. Cumont annonçait une monographie de von Schneider sur le sujet; je ne crois pas que cette étude ait déjà paru. La part de l'influence iranienne sur les monuments de cette série a été étudiée par M. Rostovtzeff, *Die Vorstellung über die monarch. Gewalt in Skythien und Bosphoros*, *Izvestija d. K. arch. Kommission*, XLIX, 1913 (en russe), p. 23 sqq., cf. *REG*, XXXII, 1919, p. 479.

3) *Textes et monum.*, II, p. 526-527.

4) Sur la confusion du Cavalier thrace avec les Dioscures, à l'époque favorite du syncrétisme, cf. E. Strong, *Apotheosis and after life*, p. 275, n. 27.

est, généralement, complètement allongé à terre¹. On a signalé justement combien de telles figurations avaient pu servir à justifier le passage des pouvoirs du Cavalier thrace à Saint Georges, qui est encore un des plus grands patrons du christianisme en Thrace et en Macédoine; on sait qu'il est généralement représenté terrassant un ennemi, symbole du génie du mal². La représentation de Philippes montre le combat au moment où l'adversaire s'affaisse et va succomber. Sur les reliefs thraces qui ont pu permettre l'identification, la sainteté *mystique* de la scène est généralement marquée par la présence d'une femme — ou de deux femmes symétriquement opposées — qui font le geste de mettre un doigt sur leur bouche³. M. F. Cumont, au sujet de ces documents, — où les représentations accessoires, quoique nombreuses et très variables, attestent communément l'influence du symbolisme mithriaque⁴, — s'est contenté de citer « l'opinion la plus pro-

Pour l'association des Dioscures au culte de Mithra, F. Cumont, *Textes et monum.*, I, p. 85-86; les Dioscures sont à l'occasion groupés héraldiquement, comme les deux Cavaliers thraces, autour du dieu léontocéphale, qui tient alors la place de la femme debout, dans les documents étudiés par G. Kazarow. Cette symétrie rappelle divers documents thasiens inédits, avec les Dioscures (?) figurés de chaque côté de leur sœur Hélène (?); sur le culte des Dioscures à Philippes, cf. ci-dessus, p. 20. J'ai rappelé qu'il y avait également à Thasos un sanctuaire d'Artémis Pôlo (la Cavale). Or cette déesse était une πόρνια ἱππων, qui avait dû être groupée avec des chevaux affrontés, et dans la position du personnage féminin qui paraît, comme figure centrale, sur les reliefs de G. Kazarow.

1) Dans la série des documents étudiés par G. Kazarow, on notera toutefois le n° IV, où le personnage vaincu est représenté, comme à Philippes, à demi gisant.

2) G. Seure, *Rev. Ét. anc.*, XIV, 1912, p. 254-255, et n. 1 de la p. 255; E. Strong, *Apotheosis and after life*, p. 275, n. 27. Cf., pour une confusion du même genre, au sujet des Dioscures cappadociens, H. Delehay, *Saints jumeaux et dieux cavaliers*.

3) C'est le « favete linguis » des cérémonies religieuses latines et des mystères; cf. G. Kazarow, *l. l.*, nos IV, VI, VIII.

4) P. ex., le groupe du cratère, du lion, et du serpent. Le « banquet » est aussi schématiquement représenté par la *mensa tripes*, sur laquelle est généralement allongé un énorme poisson. Pour un fragment où paraît la divinité léontocéphale en Héraclès, cf. F. Cumont, *Bull. arch. du Comité des trav. historiques*, 1896, II, p. 58 sqq.

bable », à savoir qu'ils se rattacheraient « aux cultes de la Thrace, répandus dans l'empire romain par des troupes originaires de ce pays ». Cette conclusion provisoire n'a été acceptée ni par M. G. Kazarow, ni par M. G. Seure. M. G. Kazarow a remarqué la rareté des types de la série dans les régions proprement thraces, surtout au Sud; il constate qu'on connaissait seulement huit spécimens de cette représentation, en Thrace proprement dite, jusqu'en 1912, tandis que la série est beaucoup mieux représentée dans les pays danubiens¹. M. G. Seure, à son tour, aboutit à des conclusions similaires; il croit les reliefs et documents de la série plutôt *asiatisants*, mithriaques; ils n'auraient subi que superficiellement l'influence thrace; ils resteraient le produit « d'un syncrétisme grossier, qui a dû s'établir dans l'imagination de soldats orientaux sectateurs de Mithra, à la suite de leur vie commune avec d'autres soldats d'origine thrace² ». Le relief nouvellement trouvé à Philippes, et dont la localisation ne prête à aucun doute, apportera certainement un élément important à l'étude de ce problème d'influences. Il n'est guère douteux que le relief de Philippes traduit lui-même une influence mithriaque, — nullement insolite, puisque, comme on le verra — d'autres traces des cultes iraniens se sont rencontrées dans la région. L'ex-voto de Venustus paraît d'ailleurs devoir trouver place parmi les plus anciens documents de cette série complexe, qui révèle la diffusion de symboles des mystères mithriaques³. Le doublement héraldique de la figure du cavalier semble bien, en effet, une invention postérieure, ainsi que l'idée de représenter l'adversaire complètement abattu et allongé sur le sol, piétiné par un cheval immobile.

C'est un thème de *chasse à l'homme* que représente le relief

1) *L. l.*, p. 161.

2) *Rev. Ét. anc.*, XIV, 1912, p. 243, n. 4, et p. 244.

3) On notera que l'ex-voto de Philippes n'est pas encombré d'accessoires, et que la distribution des sujets, tout au moins, y révèle plutôt une tradition artistique grecque.

de Philippes. Il est ainsi plus près des stèles du Chasseur thrace poursuivant le sanglier, et, tout à la fois, plus près du type du Cavalier combattant, dont le Dexiléos du Céramique offrait un premier modèle plastique, probablement générateur, — au point de vue artistique, — de toute la série.

M. G. Seure a pensé que sur les reliefs où transparait un syncrétisme mithriaque, l'idée de la chasse à l'homme avait perdu toute valeur religieuse spéciale; elle dériverait simplement, sinon consciemment : d'abord, de représentations comme celle du Dexiléos du Céramique — où, en effet, le hoplite renversé, à demi gisant, n'a pas été oublié par le sculpteur; puis, de plus près, de toutes ces stèles de Norique, Dalmatie, ou Pannonie¹, sur lesquelles on voit un cavalier romain — légionnaire ou auxiliaire —, foulant aux pieds un ennemi. Cette interprétation, qui n'est pas négligeable, s'oppose à toutes celles qui voyaient, dans les représentations étudiées par G. Kazarow, une allusion à des mystères plus ou moins connus; allusion surtout marquée par le geste de la femme : de son doigt porté devant la bouche, elle recommanderait le silence². Mais à mon sens, il faut penser, en opposition avec M. G. Seure, *que l'idée religieuse restait plus omoinus prépondérante dans ces représentations*; l'on demeure assez fondé à y chercher quelque symbolisme : la représentation d'un triomphe sur l'esprit du mal³. Je note qu'à ce sujet encore, la découverte de Philippes pourra être instructive : le curieux cavalier de l'ex-voto de Venustus n'est pas seulement représenté dans l'acte de la chasse à l'homme; la figuration comporte un détail insolite, celui des animaux — des chiens, sans doute — qui semblent flairer ou attaquer l'adversaire du dieu, tombé à terre. Est-ce là aussi un souvenir inconscient du thème traditionnel de la curée? Mais alors, pourquoi tant de chiens, au lieu de celui, qui, d'ordinaire, seul,

1) *Dict. antiq. Saglio-Pottier*, fig. 2739, 2741; cf. G. Seure, *Rev. Ét. anc.*, XIV, 1912, p. 160, n. 4, 1 b.

2) E. Strong, *Apotheosis and after Life*, p. 275, n. 27.

3) E. Rostovtzeff, *REG*, XXXII, 1919, p. 479.

fait face au sanglier forcé? Cette bizarrerie oblige, je crois, à se souvenir ici d'un mythe qui nous ramènerait vers la Thrace pangéenne. M. P. Perdrizet a mis en lumière les traits communs existant entre le Cavalier et ce Dionysos thrace, qui a été essentiellement aussi, sous sa forme indigène, un θεὸς ἄγριος, ἀγριώνιος, ὠμάδιος, ἀνθρωπορραϊστής, ὠμήστης¹. Les rites de son culte admettaient des sacrifices humains sanglants²; certains mythes groupés autour de sa vie légendaire, ceux de Penthée, d'Orphée, et de Lycurgue principalement, commentent l'« inhumanité » du dieu ou de ses compagnons ordinaires. Je ne crois pas qu'on puisse trop oublier ce caractère, lorsqu'on étudie les stèles au Cavalier piétinant un ennemi abattu. Mais, spécialement à propos du relief de Philippes, je rappellerai ici certains détails particuliers de l'aventure de Lycurgue l'Édone, le farouche roi du Pangée, persécuteur des Ménades, dont l'histoire tragique pouvait avoir laissé un souvenir particulièrement vif à Philippes. Il y a au moins une version de la légende, dans laquelle il est abattu par Dionysos cavalier et chasseur. Le dieu le fit, dit-on, déchirer par ses panthères, sur le Rhodope³. Or la panthère dionysiaque aurait été, d'après Drexler, figurée sur un sarcophage du Palais Borghèse, qui nous donne une représentation du meurtre d'Ambrosia par l'Édone furieux⁴. Que l'on se reporte au document : on conviendra que c'est un chien que le sculpteur a là nettement représenté, près du roi levant la double hache.

Je remarque par ailleurs les rapprochements légitimement établis entre le nom de Lycurgue et le mot λύκος⁵. Or, le Cavalier thrace est quelquefois représenté attaquant le loup⁶.

1) *Cultes*, p. 72 sqq. G. Kazarow, art. *Heros*, *RE.*, l. l., p. 1141, s. v. "Ἄγριος (où le sens du mot est mal compris : Gottheit des ländlichen Lebens).

2) *Ibid.*, p. 73.

3) Hygin, fab. 132. Cf. Drexler, dans W. Roscher, *Lexic.*, s. v. *Lykurgos*.

4) Zoega, *Abhandl.*, pl. I; cf. W. Roscher, p. 2202, fig. 4. Drexler a cité trois autres exemples de la représentation des « panthères (?) » ; cf. l. l., p. 2201.

5) Drexler, l. l., p. 2203.

6) Ci-dessus, p. 30; cf. G. Seure, *Rev. Ét. anc.*, XIV, 1912, p. 154, n. 4; pour la représentation d'autres animaux chassés, *ibid.*, p. 155.

D'autre part, on connaît des représentations du Cavalier en chasse, avec au moins *trois* chiens¹. On n'oubliera pas que sur les reliefs mithriaques, le chien vient lécher le sang qui coule de la plaie du taureau, lorsque celui-ci, à demi gisant, est immolé par le dieu phrygien. L'ensemble de ces observations tendrait à prouver que le Cavalier des rochers de Philippes n'est pas un type d'importation; ou que, tout au moins, dans le syncrétisme assez complexe dont témoigne l'ex-voto de Venustus, entrèrent sans doute aussi certains éléments purement thraco-macédoniens, plus particulièrement *pangéens*.

L'inscription présente malheureusement de graves difficultés de lecture; son interprétation reste assez incertaine².

D · P · INC · EX · INP | (*sic*) D(eo) p(atrío) in(vi)c(to?)³ ex inpe(rio)
L · AG · VENVSTVS L. Ag(elius?) Venustus

Un affranchi du nom de Venustus était connu à Boriani, au N.-O. de Philippes, dans le 1^{er} siècle de l'Empire⁴. La formule *ex imperio*, qui se retrouve ici pour la seconde fois dans le culte du Cavalier thrace, atteste qu'il était traditionnel de demander, à ce dieu guérisseur, des révélations ou des conseils. La restitution de la formule D(eo) p(atrío) in(vi)c(to) reste très hypothétique; L. Heuzey avait hésité à traduire par D(eo) i(nvicto) M(ithrae) les lettres D · I · M · qui figurent sur une inscription de Reussilova (région de Drama), au-dessus d'un relief représentant le Cavalier thrace avec un acolyte à pied⁵. Les documents nouveaux qui attestent des influences mithriaques dans la région

1) G. Seure, *ibid.*, p. 254, n. 1.

2) Estamp. Haut. des lettres 0,06.

3) On pourrait penser à une épithète locale; mais il n'est pas possible de lire PANG, ce qui eût introduit une mention explicite des cultes du Pangée.

4) L. Heuzey, *Mission*, p. 123, n° 57.

5) L. Heuzey, *Mission*, p. 153 sqq., n° 88. Le Cavalier thrace est représenté en chasseur de sanglier. L'inscription est une dédicace funéraire de Lucius Caesi Victoris servus, qui était affilié au thiasse du Liber pater Tasibastenus, un Dionysos thrace évidemment assimilé au dieu Cavalier; cf. L. Heuzey, *ibid.*, p. 154-155, et *Rev. Et. anc.*, VI, 1901, p. 158.

de Philippes, et, particulièrement, — *quelle que soit l'interprétation à donner à l'inscription*, — l'ex-voto de Venustus, rendraient aujourd'hui une telle transcription plausible.

Les autres reliefs du Cavalier thrace sculptés sur les rochers de Philippes sont moins intéressants : dans le secteur I, hors la ville, on doit noter toutefois le cavalier n° 11, qui est, semble-t-il, représenté marchant à côté de sa monture¹. Il paraît coiffé d'une sorte de chapeau, la *καυρία*, rappelant le pétase de l'Hermès Cadmilos, ou celui du dresseur de chevaux des monnaies des Orreskiens².

Sur le même groupe de rochers, le cavalier est représenté deux fois dans un *naiskos* à fronton triangulaire; il brandissait la lance, dans l'attitude traditionnelle (n° 9)³. Le cavalier chassant n° 308 du IV^e secteur⁴, est d'un type répandu; on voit, sous le ventre de la monture, un sanglier faisant face à un chien; le mouvement est assez juste et animé⁵. Dans le V^e secteur, a été découvert, en 1920, le cavalier n° 412 (haut. 0^m,35. larg. 0^m,39), monté sur un cheval thrace court et trapu, et portant dans la main droite un attribut indistinct, *qui n'est peut-être pas une arme*. Sur le relief à trois personnages n° 418, déjà vu par

1) Haut. 0,45, larg. 0,42 (dans un cadre rectangulaire). Il rappellerait ainsi le cavalier des monnaies des Bisaltes; cf. J. Svoronos, *Journ. intern. archéol. numism.*, XIX, 1918-1919, pl. XI sqq., p. 100 sqq. On connaît aussi des représentations du dieu thrace marchant à côté de son cheval, en Égypte, cf. G. Lefebvre, *Annales Serv. Antiquités Égypte*, XX, 1920, p. 241-242.

2) J. Svoronos, *l. l.* p. 57 c, (pl. V, 14-16). Ce type du Cavalier, conservé dans le monnayage d'Alexandre, serait le Cavalier thrace du pays, Rhésos, fils du Strymon, démon infernal souvent représenté avec le serpent et le chien (symboles chthoniens; cf. pl. XIII, 4). J. Svoronos m'avait fait observer, pl. XIII, n° 3, sur une monnaie d'Alexandre au type du Cavalier, une énorme grenouille figurée entre les jambes du cheval. Il y a vu un rappel symbolique du Strymon. Ceux qui ont passé les nuits d'été sur les rives fiévreuses du lac d'Orfano, ou dans la plaine de Philippes, sauront reconnaître qu'il n'y avait guère sans doute, de symbole local mieux choisi.

3) a) haut. 0,32, larg. 0,24; b) haut. 0,32, larg. 0,26.

4) L. Heuzey, p. 85, pl. III, fig. 3. Haut. 0,39, larg. 0,35 (et non 0,66, comme l'indiquait par erreur le dessin de H. Daumet).

5) La terrasse visible en avant de ce relief sera fouillée ultérieurement.

L. Heuzey, le Cavalier thrace est associé à une divinité voilée, verseuse de libation — probablement Héra —, et à un personnage nu, n'ayant sur le bras gauche qu'une sorte de *chlamys*; celui-ci tient de la main droite un attribut indistinct, soit la bourse de Mercure, soit la grappe de raisin de Bacchus, selon L. Heuzey¹.

On l'a vu, ce dieu peut être en effet rapproché des représentations de l'Hermès Cadmilos à Thasos²; mais l'idée d'un Dionysos à la grappe ne serait pas à écarter absolument³.

Les explorations poursuivies par l'École française d'Athènes, dans le Pangée, dans la plaine de Philippes, entre Cavalla et Drama, ont déjà amené la découverte d'autres documents *funéraires* intéressant le culte du Cavalier thrace. A Pravi, dans la maison d'Alcibiade Papoutzopoulos, est maintenant la stèle (haut. 0^m 92, larg. 0^m,355), trouvée à Samokovo, près de Mousténia (Piérie du Pangée), avec le nom de Διζζεῖς⁴; on y voit un relief du Cavalier chassant le sanglier. M. L. Renaudin a noté à Doxato, encastré dans la cour de l'ancienne maison turque Tchor Hélias, un autre relief funéraire au cavalier, dont l'inscription, effacée, concernait un certain Scrib[onius]⁵. A Drama, j'ai copié, en 1920, un grand cippe nouvellement exhumé des déblais de l'église d'Haghios Taxiarchis⁶. Il est décoré d'un relief du Cavalier, de facture correcte : le cheval s'élance à droite vers un autel quadrangulaire; à l'arrière, paraît un arbre dans les branches duquel est enroulé un serpent⁷. L'inscription, aux

1) *Mission*, p. 86, pl. III, fig. 4.

2) On comparera l'Hermès figuré à gauche de Cybèle, dans la curieuse assemblée des dieux, sur la grande plaque thasienne qui provient du Métrôon (époque antonine); cf. *C. R. Ac. Inscr.*, 1914, p. 288-289, fig. 4.

3) Cf. p. 135-136.

4) Cf. P. Perdrizet, *REA*, XVI, 1914, p. 402 sqq.

5) Cavalier au pas, marchant à droite.

6) N° 17. Brisé en bas : haut. 1,03; larg. à la moulure supérieure 0,63, au corps 0,54; épaisseur à la moulure supérieure 0,52, au corps 0,49.

7) Ce sont les représentations égyptiennes du dieu thrace qui expliqueraient peut-être le mieux l'association ordinaire du serpent; ce symbole n'aurait eu rien de funéraire; cf. G. Lefebvre, *Annales Serv. Antiquités Égypte*, XX,

noms de M. Catinius Valens — le mort —, et de C. Catinius Secundus, le frère, dédicant, sera publiée prochainement. Un autre relief, actuellement au Dioikétéron de Drama, associe une représentation traditionnelle du Cavalier thrace¹, avec une dédicace funéraire, du type de celle de la stèle de Podgori, au musée du Louvre².

XI. — ARTÉMIS (BENDIS)-DIANA.

C'est cette divinité que L. Heuzey avait remarqué le plus souvent sur les rochers de Philippes : « J'en ai compté, dit-il, au moins dix sur les rochers qui avoisinent le théâtre et le temple de Silvain³. » Les reliefs de l'Artémis-Diana ont foisonné depuis lors, particulièrement ; nous en avons relevé plus de cinquante, environ la moitié des reliefs aujourd'hui découverts. Leur fréquence fait penser d'emblée à certain texte d'Hérodote, signalant qu'en son temps déjà, les Thraces vénéraient surtout Arès, Dionysos et Artémis⁴. Les types, à première vue, sembleraient « traditionnels », comme le disait L. Heuzey (p. 80), et même assez uniformes ; cependant, à l'examen, on discerne *beaucoup de différences instructives entre les multiples Chasse-resses thraces*, réparties à travers les divers secteurs.

Secteur I hors la ville : Artémis tirant de l'arc, n° 9⁵ ;
Artémis au chien⁶, n° 8 ;

1920, p. 237 sqq., p. 245-246. On a trouvé en Égypte des ex-voto où le dieu cavalier présente la patère au serpent, lui offrant à boire.

1) Au-dessous de la dédicace funéraire, l'arbre et le serpent sont représentés. Ces inscriptions de Drama seront publiées prochainement dans le *BCH*.

2) P. Perdrizet, *Cultes et mythes du Pungée*, pl. I, à la p. 22.

3) *Mission*, p. 80.

4) Hérodote, V, 7.

5) Sur un massif de rocher à l'Est des *phalloi* dionysiaques (pl. III, J), et un peu plus haut ; à côté de l'Artémis, deux Cavaliers thraces. Haut. 0,38 ; larg. 0,29.

6) Même massif, à 0,95 des Cavaliers thraces ; *naiskos* à fronton, haut. 0,50, larg. 0,24 ; Artémis assez indistincte ; devant elle, à droite, un chien.

Artémis à l'arc¹, n° 8 *bis*.

Artémis chassant la biche, n° 7¹ (pl. IV, N). Dans le fronton, à acrotères, est sculpté le croissant de Séléné. L'Artémis est représentée avec l'arc et le carquois; accompagnée d'un chien, elle poursuit sans trop d'élan la biche traditionnelle, qui fuit à droite, *vers l'arbre, connu aussi par les représentations, très comparables, du Cavalier thrace chassant le sanglier*; dans le champ, près de la biche, une tige végétale symbolise l'herbage d'un plateau de montagne³.

Artémis *au rameau*, chassant la biche, n° 4¹ (pl. IV, O). Plusieurs détails de cette représentation méritent d'être signalés. *La déesse est coiffée d'un calathos* (ce qui est exceptionnel). Pour le représenter, le sculpteur a entaillé le rebord inférieur du fronton; le détail paraissait donc essentiel; on songera au type de la Parthénos⁵. L'Artémis semble brandir une épée ou une lance, de la main droite; mais de la main gauche, *elle porte visiblement un rameau d'arbre, à feuilles courtes*, qu'on pourrait interpréter comme branche d'olivier. La figure est assez animée, et le costume est intéressant par le détail, en particulier par l'envolement de la tunique, que nous retrouverons sur les types de l'Artémis dite « mithriaque »⁶. Que signifie le rameau? On peut penser à l'olivier des Hyperboréens, que les femmes de Thrace et de Péonie offraient précisément à l'Artémis Basilissa et qu'elles enveloppaient dans la paille de froment⁷. Mais il y a

1) Même massif, en haut et à droite de la précédente. L'arc est tenu de la main gauche; Artémis saisissait une flèche dans son carquois.

2) A gauche du groupe des Chasseresses 8 et 8 *bis*, sur un rocher orienté vers l'Ouest. *Naiskos* : haut. 0,45 (fronton 0,11); larg. 0,31; prof. 0,02.

3) Près de là, M. L. Renaudin a remarqué un relief (n° 8), dans lequel il avait cru reconnaître un méhariste. Mais la représentation est peu nette, assez grossière; peut-être n'y faut-il voir qu'un relief déformé d'Artémis à la biche (la déesse étant armée de *la lance*); haut. 0,31, larg. 0,38.

4) *Naiskos* à fronton plat (avec trous d'encastrement aux angles); haut. 0,65 (fronton 0 15), larg. 0,60.

5) Cf. ci-dessus, p. 133

6) Ci-après, p. 184.

7) Hérodote, IV, 33. La chasse magique de la biche ou du cerf passait pour

peut-être aussi, en cet attribut, quelque allusion au rameau magique des mystères, signalé dans les mythes de Coré et d'Adonis¹; il servait parfois pour des rites nuptiaux². Ce détail symbolique n'avait été noté nulle part par L. Heuzey.

Trois Artémis à l'arc, n° 12³.

Artémis-Séléné, chassant la biche, à l'arc⁴, n° 13. Le croissant de Séléné est figuré dans le fronton. Le relief paraît assez remarquable par certains détails. L'Artémis chasserresse est trapue, ses formes sont bien dessinées, les genoux eux-mêmes étant marqués fortement; les détails de l'arbre sont très étudiés; le chien et la biche sont figurés en plein mouvement de course.

Artémis à l'épieu et au rameau, chassant le cerf (n° 14)⁵. Ce relief est aussi l'un des plus curieux par la netteté de ses détails (pl. V, P), *et par son style archaïsant*. L'Artémis porte sur la tête non le *calathos*, mais une sorte d'aigrette, qui vise peut-être à rappeler les coiffures archaïques; la déesse était alors parée des

avoir mené Artémis chez les Hyperboréens. Basilissa est peut-être l'épithète thrace de Bendis; cf. P. Foucart, *Mél. Perrot*, p. 95, n. 4. Cf. ci-dessus, l'épithète Rex, à propos du dieu cavalier, p. 32.

1) C. Robert, *Sitzungsber. d. k. preuss. Akad. d. Wissenschaften*, 1915, I, p. 709. Un culte de Coré existait dans la plaine de Philippes; ci-dessus, p. 134, n. 4.

2) R. Pagenstecher, *Zu unteritalischen Terrakotten*, *Arch. Jahrb., Anzeiger*, XXXI, 1916, p. 106 sqq. On a signalé récemment, dans les ruines de Pednelissos (G. Moretti, *Annuario Scuol. Italiana*, III, 1921, p. 121 sqq., fig. 2), une stèle rupestre, avec représentation probable de l'Apollon Daphnéphoros, portant un rameau sur une haute tige. On connaît aussi des représentations de Niké avec le rameau. Sur les rapports de la Niké archaïque avec Artémis, cf. R. Vallois, *BCH*, XLV, 1921, p. 252, n. 3. Une Artémis du secteur III, notée en 1921 par M. L. Renaudin, tiendrait, au lieu du rameau, ailleurs bien net, une fleur.

3) A gauche de la chasserresse n° 7, un peu plus haut, vers l'Ouest; reliefs très effacés : a) Artémis à l'arc, avec le chien, la biche et l'arbre; haut. 0,36, larg. 0,31; b) *id.*, avec la biche sur un rocher, mais sans le chien, haut. 0,34, larg. 0,27; les plis du vêtement sont gonflés d'air; c) grossier, sans détails, très effacé (haut. 0,40).

4) *Naiskos* à fronton, haut. 0,34 (sans le fronton); larg. 0,55.

5) *Naiskos* à haut fronton peu marqué. Trous d'encastrement de chaque côté du fronton, et dans le champ au-dessous.

cornes de chèvres sauvages. Elle est vêtue d'un *chiton* à manches d'étoffe, d'un arrangement très spécial : au-dessous de ce *chiton* uni, des hanches aux genoux, on aperçoit comme un plissé¹, maintenu à hauteur des hanches par une large ceinture d'étoffe qui est roulée autour de la taille : les extrémités de cette ceinture flottent librement de chaque côté du corps. Les jambes sont nues, les pieds chaussés d'*endromides*. L'animal que poursuit la déesse, et que mord au ventre un jeune chien, est, cette fois, un cerf à grande ramure. L'armement de la déesse comporte *la lance*, brandie de la main droite ; à la main gauche, est le rameau feuillu devenu un arbuste véritable avec son fruit, ses petites tiges divergentes, *et sa racine très visible*. Enfin, à droite de la représentation s'élève un *palmier* entouré de feuillage, différent de l'arbre ordinairement figuré sur les reliefs de la Chasserresse ou du Cavalier². C'est la seconde représentation du rameau-arbuste, si bizarrement tenu à la main de la déesse et d'un symbolisme exotique ; les doryphores asiatiques portaient à la fois, de même, la pique et le chasse-mouche, qui a ressemblé parfois au rameau de l'Artémis³.

Secteur II : Artémis n° 100, avec la biche et le chien⁴.

Artémis chassant le cerf, n° 103⁵. La Chasserresse porte la même ceinture flottante, que, dans le secteur I, l'Artémis à l'épieu et au rameau (n° 14). Elle poursuit aussi un cerf à haute ramure, qu'un chien mord au ventre ; Artémis va frapper l'ani-

1) On pourrait le comparer à la foustanelle des Grecs d'aujourd'hui.

2) Dans le tronc de ce palmier sont creusées des cavités ressemblant à des niches minuscules.

3) G. Hogarth, *Carchemich*, 1914, I, pl. B, 5, b.

4) Haut. 0,42, larg. 0,375. La déesse est vêtue d'une tunique flottante, et armée de l'arc ; elle porte aussi le carquois (dont elle retire une flèche). On notera que, dans le secteur II, les types d'Artémis et d'Isis sont les plus fréquents.

5) Large *naiskos*, légèrement trapézoïdal, avec fronton bas ; cadre détaillé d'incisions ; trous d'encastrement à chaque angle du fronton. Haut. 0,33, larg. 0,44.

mal avec son épieu, *ou sa lance*; de la main gauche, elle tenait aussi un arc.

Artémis, n° 102, saisissant le cerf par les bois¹. C'est le premier type de cette variante. La jupe de la déesse forme une sorte de disgracieuse cloche, quasi-triangulaire; les jambes sont chaussées d'*endromides*. On revoit la ceinture aux pans flottants, connue déjà par deux représentations. La scène est très resserrée; la déesse a empoigné par la ramure le cerf, dont l'avant-train est seul visible; la victime, qui butte à la partie droite du *naiskos*, est presque dressée verticalement, comme si elle était saisie par une *πέτρινα θηρῶν*. Le chien, attaché à sa proie, qu'il mord au poitrail, est lui-même représenté presque debout. La déesse lève le bras droit, ainsi que pour frapper le cerf d'un coup d'épieu.

Artémis au palmier², n° 128. Sculpture très maladroite : l'arbre, grossièrement dessiné, rappelle le palmier du relief n° 14, dans le I^{er} secteur. La déesse, assez informe, tient l'arc à la main gauche; elle puise une flèche dans le carquois suspendu derrière son dos. Le cerf, fuyant à droite, et le chien, qui l'attaque au ventre, sont figurés sans art.

Artémis, n° 130, au rameau (pl. V, Q)³. Le fronton est orné du croissant. La déesse, dont la grande ceinture flotte comme sur le relief n° 14 du I^{er} secteur, poursuit un cerf à longs bois, qui dévale vers la droite. La déesse est armée, de la main droite, d'une lance-épieu; de la gauche, elle tient un rameau (?) indistinct⁴. Cette représentation comporte un curieux détail : les pieds de la chasseresse posent sur une sorte de plinthe en relief, sous laquelle s'élance le chien, placé ainsi comme dans

1) *Naiskos* à fronton ; haut. 0,39, larg. 0,30.

2) Haut. 0,31, larg. 0,40. Groupe de rochers au-dessus du théâtre, où se trouve aussi l'Isis au sistre, et la dédicace d'*Ægia Atena* (à l'Est et au-dessous du sanctuaire à l'autel, pl. I).

3) *Naiskos* à fronton bas ; haut. 0,60 ; larg. 0,42.

4) On aurait pu penser aussi à un faucon (cf. p. 30-31); mais cette interprétation me paraît devoir être écartée.

une « prédelle ». Je n'ai pas noté d'autre exemple de cette convention archaïsante.

Artémis chassant¹, n° 139. La déesse porte le javelot (main droite) et l'arc. La victime (cerf?) retourne la tête, et se dresse le long de l'arbre, figuré à droite.

Artémis chassant², n° 139 *ter*. Le fronton, très décoré, est orné de la rosace « péonienne »³, à sept branches. L'Artémis, très mouvementée, est représentée avec son chien et la biche, celle-ci dressée presque verticalement et courant à droite vers l'arbre. Sous le relief, on aperçoit une mortaise, préparée pour l'encastrement d'une plaque inscrite, de marbre ou de métal⁴.

Artémis au carquois⁵.

Artémis n° 123 *bis*, levant la lance⁶, à côté de l'Aphrodite n° 123 (pl. II, F). Représentation assez grossière; la déesse porte l'arc, à la main gauche.

Groupe de quatre Artémis chasseresses⁷.

Artémis chassant le cerf⁸.

Artémis arrêtant le cerf⁹. La déesse, peut-être coiffée du bonnet phrygien, lève le bras droit pour frapper de l'épieu l'animal qu'elle tient par les bois, et qu'elle saisit dans sa course, à droite. Un chien bondit, venant de droite. Un arbre, dans l'angle, est figuré; il ressemblerait à un figuier. Le fronton, triangulaire, est orné du disque « péonien ».

1) Haut. 0,59, larg. 0,49. *Naiskos* à fronton, avec encadrement; croissant dans le fronton.

2) *Naiskos* soutenu par des pilastres ioniques; au fronton, sous la rosace « péonienne », un décor de « postes »; acrotères en palmettes. Haut. 0,68; larg. max. 0,57.

3) J. Svoronos, *Journ. intern. archéol. numism.*, XIX, 1918-1919, p. 17 sqq.

4) Haut. 0,13, larg. 0,43.

5) Haut. 0,40, larg. 0,37. Pas de fronton.

6) Haut. 0,34, larg. 0,30.

7) De chaque côté de la dédicace d'Ægia Atena; elles sont toutes représentées chassant la biche: l'une d'elles pourrait être celle que décrit la *Mission*, pl. IV, n° 3.

8) Haut. 0,47, larg. 0,42. Artémis sans chien.

9) Haut. 0,41, larg. 0,37.

Artémis sans arc. Chien et arbre¹.

Quatre Chasseresses, à côté d'une divinité debout de face².

Secteur III: Ce secteur est celui du sanctuaire rupestre (pl. I), devant lequel a été dégagé par nous, en 1914, un soubassement d'autel en marbre, près d'une sorte de fosse à sacrifices. Sur le fond des rochers, au Nord, on ne remarque pas moins de huit inscriptions (listes, dédicaces) ou reliefs; il est difficile de déterminer si ce *hiéron* en plein air appartenait à une seule divinité, et à laquelle. Une dédicace est faite à Jupiter Optimus Maximus; deux reliefs (117, 118) représentent l'Artémis (Bendis)-Diana, un autre. Héra, semble-t-il (pl. II, B); un autre la Parthénos de Néopolis (pl. III, H).

Parmi les deux reliefs de l'Artémis-Diana, le plus important par sa taille³, et par la qualité de son exécution⁴, non moins que par l'erreur à laquelle a prêté son inscription, est celui de la fausse Cottyô (n° 118, pl. V, R). Il représente, en assez fort relief, une Chasseresse, de bon mouvement, tournée à droite. Elle porte de la main gauche un très grand arc *amazonien*, dit « composite », et, de la main droite, elle puise une flèche dans le carquois, visible encore en partie derrière ses épaules. Elle est chaussée d'*endromides*. Ni la biche ni le chien ne sont représentés; mais, à droite, le sculpteur a figuré un rocher que surplombe un arbre⁵. L'inscription, que nous avons pu photogra-

1) Haut. 0,30. larg. 0,30.

2) Les numéros ont été inscrits en 1921 seulement. On remarquera que le secteur II, très riche en représentations d'Artémis, ne comporte aucune dédicace à la deesse. Les inscriptions deviendront plus nombreuses vers l'Ouest. Nous n'avons pas encore retrouvé l'offrande de M. Æmilius Rufus à Diana, vue jadis par L. Heuzey; *Mission*, p. 81, n° 38.

3) Haut. 0,49, larg. 0,43 (et non 0,23 comme le note H. Daumet, pl. IV, n° 2), prof. 0,035. Hauteur de la plinthe inscrite, 0,14.

4) C'est la plus belle Chasseresse des rochers de Philippes. L. Heuzey (*Mission*, p. 81) signalait que « la tunique, détachée sur une épaule, comme celle des Amazones, ajoute beaucoup à la beauté et à la liberté du mouvement ».

5) Le dessin de H. Daumet l'a oublié par mégarde.

phier en 1914, avant la destruction partielle du sanctuaire et de l'autel, compte deux lignes et certainement plus de quatre lettres¹ :

CASSIVS
ΓΟΡΟΝΥΜ

Quelle que soit la restitution à adopter, on pourra supposer, à la l. 2, la fin d'une épithète de divinité locale, et *num(ini)*² ; mais la lecture *ΓΟΡΟ*, à cette l. 2, *partout acceptée jusqu'ici*, doit être abandonnée complètement. Cette correction entraînera des conséquences instructives³, sur lesquelles je reviendrai ci-après. Il y a, entre le relief n° 118 et l'autel découvert au voisinage (pl. I, E), un dispositif taillé dans le roc et qui semble préparé pour des sacrifices sanglants. On retrouvera trace de tels rites près des Artémis mithriaques ; elles aussi recevaient le tribut des chasseurs.

Une autre représentation assez soignée de la Chasseresse (n° 117) était sculptée sur le retour d'angle du rocher à l'Est⁴, (cf. pl. III, H). La figure est de même mouvement. La déesse, dont la chevelure paraît surmontée d'un croissant, tient l'arc à la main gauche et de l'autre main, l'épieu. Le chien s'élance à droite ; la biche qui lui fait face, sous un arbre, n'apparaît que très peu à l'intérieur du cadre du relief.

Plus à l'Ouest, sur les rochers, on remarque un autre ex-voto :

Artémis saisissant un cerf⁵ (n° 142). Représentation très grossière (pl. V, S). La déesse, enveloppée d'un *himation*, tient l'animal (informe) par sa ramure, et va le mettre à mort, sous

1) Haut. des lettres 0.05 ; interl. 0,03 ; cf. pl. I, C.

2) La lecture Cassiodoro (Cf. *Onomast. latin.*, De Vit, s. v., p. 158), n'est pas possible. Il est étrange que les lettres CASSIVS aient complètement échappé à l'attention de L. Heuzey.

3) Cf. ci-après, p. 191 et p. 195-196.

4) *Naiskos* à fronton ; deux trous aux angles (haut. 0,42, larg. 0,30).

5) A droite d'une figure isiaque : *naiskos* légèrement trapézoïdal, à fronton décoré d'acrotères ; publié par C. Fredrich, *Athen. Mitt.*, XXXIII, 1908, p. 40, fig. 1. H. 0,50, larg. 0,34.

l'arbre, avec la lance courte ou l'épieu qu'elle brandit du bras droit. Un chien attaque la victime à l'arrière. On discernerait à gauche, une sorte de tête (?) de cerf, mal dessinée : symbole archaïsant qui rappelle les primitives offrandes de têtes de gibier (Callimaque, Εἰς Ἀπόλλ., v. 60). Par terre, est un petit autel cubique.

Secteur IV : Artémis n° 202 (avec la biche), près d'une Cybèle au tambourin, gravée sans encadrement.

Artémis n° 203, au rameau¹. Elle est sculptée dans un *naos* à fronton triangulaire, avec l'étoile, signe « péonien »². La déesse brandit sans doute la lance du bras droit ; elle présente un rameau, aux branches écartées, du bras gauche. La biche s'enfuit à droite, poursuivie par un chien.

Artémis à l'arc³, n° 300. Le croissant est figuré hors du champ du relief, au-dessus de la tête de la déesse, qui chasse avec l'épieu et l'arc.

Artémis à l'arc⁴, n° 304.

Ex-voto de Rutilius Maximus à Diane⁵, n° 306 (pl. V, T). C'est le seul exemple d'une représentation de la déesse avec l'attitude quasi frontale ; l'effet est d'ailleurs dû surtout à une maladresse, car le cerf fuit à droite, poursuivi par le chien, et la déesse qui lui tournerait presque le dos semble vouloir — bien inutilement — lui décocher une flèche⁶. La Chasserresse, sculptée en relief assez fort, est une femme aux formes puis-

1) Voisine de l'escalier de Titonius. Haut. 0,47, larg. 0,35.

2) Cf. ci-dessus, p. 164, n. 3.

3) Haut. 0,38, larg. 0,36. Faible relief. Le cerf retourne la tête ; l'arbre est représenté. Pas de chien.

4) Haut. 0,31, larg. 0,26. Déesse tournée à droite ; arc et carquois. La biche est représentée, courant vers l'arbre.

5) Haut. 0,54, larg. 0,54. Fronton à acrotères, soutenu par des pilastres (corinthiens ?), dont le chapiteau est détaillé.

6) On verra que Ménéluna, prise à tort, récemment, pour une Bendis, a été représentée volontairement de face, par un artiste bien plus habile. Toutes les Artémis de Philippes, à part la seule qui nous occupe ici, sont figurées de profil, et lancées, à droite, à la poursuite de la biche.

santes et lourdes; elle est vêtue d'un *chiton* à *apoptygma*¹; elle est coiffée d'un bonnet phrygien ou asiatique, ici très nettement visible². Elle porte des *endromides*, et ne diffère des Bendis ailleurs connues³ que par l'absence de la nébride, ou par son armement (carquois et arc). Le cerf et le chien courent à droite, sous un arbre qui ressemble à un palmier. Dans le fronton très bas, deux serpents rampent vers le disque péonien, orné d'un *omphalos*. L'inscription dédicatoire est placée à gauche : *Diane (sic) | sacru(m) | Rutilius | Maximus*. Un peu plus bas et du même côté, on voit une figure isiaque.

Secteur V : Artémis à la biche, n° 401⁴.

Artémis tirant de l'arc, n° 402⁵.

Ex-voto de Licinius Valens⁶. L'inscription se lit : *Dianae | Licinius Valens v(otum) s(olvit)*⁷.

Deux Artémis à l'arc⁸, n° 404.

Artémis poursuivant une biche⁹, n° 405.

Artémis poursuivant une biche, n° 406¹⁰.

1) On doit noter le double pli de la tunique, relevée et serrée à la taille, pour dégager les genoux; c'est l'arrangement du *chiton* de Bendis, dès le commencement du iv^e siècle; cf. P. Foucart, *Mél. Perrot*, p. 96-97, fig. 1-2.

2) Cf. Secteur 1.

3) P. Foucart, *Mél. Perrot*, p. 96-97.

4) Haut. 0,35, larg. 0,265. *Naiskos* à fronton triangulaire.

5) Haut. 0,28 (partie supérieure brisée). Larg. 0,27.

6) A droite de l'Isis n° 402, et sur la même ligne. Cet ex-voto n'est accompagné d'aucun relief.

7) Haut. des lettres 0,04; interl., 0,025. Le nom de Valens est déjà abondamment représenté à Philippes : a) Q. Junius Valens, L. Heuzey, *Mission*, p. 27, p. 221, n° 53; b) L. Nutrius Valens (liste des *Cultores collegii Silvani*, l. 33; c) Herennius Valens, *ibid.*; d) Sadius Valens, *ibid.*; L. Heuzey, *Mission*, p. 71 sqq. Le cippe funéraire d'un M. Catinius Valens a été trouvé récemment à Drama (avec un Cavalier thrace; cf. ci-dessus, p. 43). A Drama encore, un L. Volussius Valens avait dédié un autel à Minerva Augusta; ci-dessus, p. 130. Cf. enfin, ci-après, l'ex-voto de Vatinius Valens à Diane, n° 407.

8) Groupées côte à côte. A gauche, haut. 0,40 × 0,28; à dr. 0,29 × 0,16. A 150 mètres du Cavalier thrace n° 403, vers l'Ouest. Ni la biche, ni le chien, ni l'arbre ne sont représentés.

9) Haut. 0,33, larg. 0,42. Le chien et l'arbre sont représentés.

10) Relief très usé, brisé à gauche. H. max. 0,32, larg. 0,45.

Artémis chasseresse à l'arc, ex-voto de Vatinius Valens, n° 407¹ (pl. VI, U). La déesse est représentée dans un *naiskos* à fronton bas; sur le fronton est sculpté le croissant lunaire. Elle va frapper de sa flèche une biche détalant à droite, vers l'arbre, et poursuivie par un chien. L'ex-voto placé au-dessous, se lit : *Deanae sacrum | Vatinius Valen[s... | (?) class(is praetoriae?)*². La partie gauche inférieure de cette inscription a été retaillée, pour la mise en place, au-dessous de la première, d'une seconde figure de Diane, plus grossière, armée elle-même de l'arc³.

Artémis à l'arc, groupée avec une Isis (?), n° 409⁴.

Trois Artémis chasseresses à l'arc, n° 410⁵.

Groupe de trois Artémis, suivies d'un dieu mâle, n° 411. Ce curieux relief, long de 1^m,80, découvert en 1920, et dont la partie gauche est malheureusement très indistincte, représente d'abord trois Chasseresses armées de l'arc, chacune avec chien et biche, tournées à droite, et formant comme une frise de figures identiques. Derrière elles, s'avance un personnage nu, portant son épée au fourreau (à la ceinture), et qu'il faut interpréter à mon sens, comme un Chasseur mâle, Héraclès plutôt qu'Apollon⁶. Le rôle d'Héraclès dans la poursuite de la biche au pays des Hyperboréens justifierait la place qui lui

1) Haut. totale, 0,49 [fronton. 0,19]; larg. 0,37.

2) Ou [de s]uo LAS?

3) H. 0,23.

4) Les deux divinités sont réunies dans un même *naiskos*, dominé par un fronton triangulaire (trou d'encastrement à la partie supérieure). Larg. 0,54, haut. 0,37 (au-dessous du fronton). Diane est à gauche. La biche et le chien sont représentés.

5) A l'Ouest, sur le même massif que 407-409 : a) haut. 0,42 × 0,40; b) haut. 0,41 × 0,34; c) haut. 0,41 × 0,45. Sur a et c seulement, la biche est représentée; sur c seulement, le chien figure aussi. L'arc de la déesse, sur le relief c, est le grand arc « composite », dit amazonien.

6) M. L. Renaudin me signale qu'il aurait trouvé en 1921 une représentation d'Héraclès, sur un des rochers de Philippes. Hercule était adoré avec Silvain, dans un même temple.

semble ici attribuée. Mais l'épée peut désigner plutôt, notons-le, Arès, dieu thrace, ou son fils Pangaios¹.

En somme, les cinquante-deux représentations ici étudiées, — on examinera à part, plus loin, le type de trois Artémis « mithriaques » —, peuvent prouver suffisamment ce qui a été dit ci-dessus, sur la variété des aspects de l'Artémis-Diana à Philippes. C'est, il est vrai, partout et *toujours*, la Chasseresse parèdre du Dionysos thrace, figuré lui-même souvent sous l'aspect du Cavalier; elle est fréquemment, comme lui, représentée dans l'action de vénerie: elle court, poursuivant le cerf ou la biche; sa draperie s'enfle au vent; elle décoche sa flèche, ou frappe fortement de l'épieu une victime rejointe, quelquefois même déjà empoignée par le col ou les bois.

Il est hors de doute que cette Artémis-Diana restait une Bendis latinisée; sans doute ne paraît-elle pas, à Philippes, coiffée du bonnet phrygien (ou plutôt du *cucullus*), qui n'est que rarement visible. Elle ne porte pas non plus la nébride; elle est, *le plus souvent*, armée non point *des deux lances* (qu'on ne trouve jamais à la fois), mais du carquois et de l'arc de l'Élaphébolos. Il y aurait donc eu, à la longue, certaines contaminations entre un type proprement thrace, et le commun modèle gréco-romain de la Chasseresse (Ἀγροτέρα). De telles modifications ne sont pas pour surprendre, si l'on songe que les types les mieux connus de la Bendis thrace, déjà en voie de transformation, remontent au iv^e siècle av. J.-C., tandis que les reliefs de Philippes sont au plus tôt du i^{er} siècle de l'ère chrétienne.

Bendis, dont le culte a été probablement apporté à Athènes par les esclaves thraces qui exploitèrent les mines du Laurium²,

1) Ci-dessus, p. 132-133.

2) P. Foucart, *l. l.*; F. Cumont, *Rev. arch.* 1903, II, p. 381; M^e D. Le Lasseur, *Les déesses armées*, p. 170-171. Knaack, article *Bendis*, dans la *Real-Encycl.* de Pauly-Wissowa, III, p. 269-271, s'est efforcé de montrer, contrairement à P. Foucart, *l. l.*, p. 96-97, que l'épithète de Bendis διλογχος ne serait pas, — comme il était naturel de le supposer, et comme nous l'indiquent certains textes (Cratinos, fragm. 12, *Fragm. Com. gr.*, éd. Didot, p. 19) — dérivée de δις-λόγχη, aux deux lances. Le héros-cavalier du relief d'Abdère (BCH, XXXVII,

était une divinité lunaire; comme telle, elle devait se rapprocher facilement d'Artémis-Seléné et d'Hécate; on n'est pas surpris qu'elle porte le croissant plus d'une fois dans sa chevelure — voire, indépendamment, au-dessus de sa tête (n° 300) —; ou que ce symbole, plus souvent, apparaisse dans le fronton de son *naiskos*. Elle était, à Lemnos, en relations avec les Amazones: or, la fausse « Cottyto » des rochers de Philippes (pl. V, R), porte, comme l'avait remarqué L. Heuzey, un costume amazonien; elle est armée aussi, à la manière de quelques congénères (n° 410, c, etc.), du fameux arc « composite », si caractéristique.

La Bendis-Diana de Philippes apparaît bien, au 1^{er} siècle de notre ère, comme une divinité thraco-macédonienne; le disque péonien figure plusieurs fois au tympan de son *naiskos*; la présence, aux mains de la déesse, du rameau magique semble nous reporter vers certaines légendes des fabuleux Hyperboréens, dont les Péoniens avaient adopté maints usages. Il n'est pas assez assuré que, sur une des représentations ici étudiées, la Chasseresse ait été représentée portant à son poing le faucon; du moins son parèdre masculin, le Chasseur thrace, peut s'être servi, au moins une fois, à Philippes, de l'oiseau de vénerie, que les Thraces passaient pour avoir apprivoisé¹.

Nos recherches n'ont encore rien apporté de nouveau, à Philippes même, sur le culte d'Artémis Gazoria, dont bénéficiait une ville assez voisine, Gazoros². On avait retrouvé deux inscriptions concernant cette divinité à Scydra d'Émathie³, une autre à

1913, p. 119) est bien suivi d'un serviteur portant deux lances. Sur la coiffure de Bendis, cf. P. Foucart, *l. l.*, p. 95.

1) On notera que l'arbre figuré sur les rochers de Philippes, dans les reliefs au type du Cavalier, n'est pas toujours l'arbre indigène à petites feuilles, chêne, hêtre ou olivier, sur lequel s'enroule le serpent. On reconnaît plusieurs fois des végétations exotiques: le figuier ou le palmier.

2) Stéphane de Byzance, s. v. Γάζωρος; Ptolémée, III, 12, 28 (à 20 milles à l'Ouest de Philippes). Cf. P. Perdrizet, *BCH*, XXII, 1893, p. 345-348. Benziger, dans Pauly-Wissowa, *Real-Encycl.*, s. v., ignore à tort cette ville.

3) Delacoulonche, *Mémoire sur le berceau de la puiss. macédon.*, p. 29, et 179-180.

Doxato. M. P. Perdrizet, qui rapproche de Gazoros le mot perse *gáza*, roi, royauté¹, a pensé jusqu'ici que « les ex-voto rupestres anépigraphes (?) de Philippes, représentant Artémis, étaient peut-être dédiés à la déesse de Gazoros. » Nous n'avons trouvé nulle confirmation de cette hypothèse². M. L. Renaudin a revu à Doxato, en 1920, la partie inférieure de la base de marbre copiée en 1898 par F. Cumont³, et où M. P. Perdrizet avait heureusement reconnu le nom de l'Artémis Gazoria⁴. Il ne subsiste que des traces mutilées des dernières lignes du texte⁵. — M. M. L. Renaudin et A. Salatch ont trouvé aussi près de Koumbalista, une dédicace à Diana Minervia (?), dont il a été question ci-dessus⁶. Il se peut que les ruines voisines de Koumbalista soient précisément celles de Gazoros. Le site, dont l'exploration est commencée, correspondrait plus ou moins, aux indications géographiques données par Ptolémée⁷.

C. — Groupe des divinités étrangères.

I. — ÉGYPTE : XII. — ISIS.

La découverte, en 1914, d'un cippe placé près de la porte d'enceinte où passait la Via Egnatia, à sa sortie vers Néo-

1) Hésychius, s. v. — Sur Bendis-Basilissa, cf. ci-dessus, p. 160, n. 7.

2) La Diana Gazoria était certainement, quoi qu'il en soit, une Chasseresse. On lui connaît les épithètes d'Ἀγροτέρα et de Βλουραίτις (Delacoulonche, l. l., p. 29).

3) *Rev. de l'Inst. publ. en Belgique*, 1893, n° 18, p. 10 du tirage à part.

4) Cf. ci-dessus, p. 171, n. 2.

5) La base, large de 0,35 (haut. max. 0,70), posait sur un socle mouluré (h. 0,22). Épaisseur : 0,33 au corps, 0,42 au socle. Haut. des lettres 0,028, interl. 0,03. On lirait la fin de l'inscription : *P(ublii) f(ilio) e[t] Atiario | A]cmeo ne[p.] | suo p(onendam) c(uravit)*. La prêtresse de Diane n'aurait pas ainsi élevé une statue à elle-même et à son neveu, mais à celui-ci et à un autre personnage inconnu.

6) P. 135.

7) Cf. ci-dessus, p. 171, n. 2. L'inscription à Diana Minervia était dans une chapelle de Saint Démétrios. La tradition populaire place dans la région un *Dionysion* (triangle Reussilova-Gornitcha-Koumbalista).

polis et la mer, avait été le premier indice de la présence de cultes égyptiens dans la ville de Philippes. La dédicace inscrite sur ce cippe nous avait même appris que la cité avait été, à l'occasion, recommandée tout entière à la protection d'Isis Regina, par les colons romains installés après la bataille livrée contre les meurtriers de César. C'est en 1914 aussi que la découverte de l'escalier de Titonius (pl. VI, en bas) nous a mis sur la voie du sanctuaire des dieux du Nil; leur *téménos* a pu être dégagé de 1920 à 1921, par M. L. Renaudin.

Les trouvailles récentes précisent la signification de divers reliefs rupestres, qui sans doute représentaient l'Isis Regina : ces ex-voto sont particulièrement nombreux dans le *secteur II*, où Bendis-Diana fut aussi fréquemment représentée :

Secteur I : Isis « Courotrophos » (n° 1) avec Hor-Harpocrate.

Secteur II : nos 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113.

Isis au sistre(?) et aux *infulae*, n° 115.

Isis aux épis, n° 120; autres Isis : 121, 126, 130, 131.

Secteur III : Isis à la grenade (?), n° 142.

Secteur IV : Isis sacrifiant, n° 204.

Isis à la grenade, nos 302 et 307.

Secteur V : Isis à la grenade et au *lituus* (?), n° 402.

Isis sacrifiant, groupée avec une Artémis, n° 409.

Les représentations d'oreilles votives, dont l'une a été trouvée sculptée sur un rocher non loin du sanctuaire égyptien (*secteur IV*, n° 206) se rapportaient sans doute aussi au culte de la déesse égyptienne.

L'Isis « Courotrophos » n° 1, du secteur I, à 100 mètres environ du rempart macédonien, est représentée dans une niche cintrée¹; elle est assez grossièrement dessinée, les pieds étant, par exemple, représentés la pointe en dehors, dans le plan même du relief, la robe paraissant barrée de grands plis mala-

1) Haut. 0,34; larg. 0,18; profondeur 0,075 à 0,02.

droits, qui rappellent assez vaguement ceux de la longue robe de lin de la déesse (λινόστολος), d'après d'autres représentations plus soignées. L'existence de l'enfant Hor-Harpocrate, quoiqu'il soit figuré presque informe, n'est pas douteuse. Le visage de l'Isis-mère (εὐπλόκμος) est encadré de longues mèches, elles-mêmes platement dessinées; la saillie des seins est apparente. On ne croira pas que le groupe mère et enfant, ainsi sculpté, doive être interprété comme celui d'une « Courotrophos » quelconque, avec un nourrisson anonyme, ou comme la représentation de telle de ces « *nutrices augustae* », déesses matronales dont la colonisation latine avait partout dispersé le culte¹. L'attitude, frontale, est celle des autres Isis sculptées à Philippes; un voile couvre sans doute les cheveux. Le culte d'Hor-Apollon-Harpocrate est d'ailleurs connu désormais, dans l'Isieion dégagé en 1920².

Le secteur II nous a donné d'abondantes figures de la déesse égyptienne. Là, Isis est parfois difficile à distinguer d'Héra, de Parthénos, ou d'Aphrodite; elle est groupée, assez souvent, avec une Artémis :

N° 105. Partie supérieure brisée; haut. 0^m,13, larg. 0^m,18.

N° 106. Deux reliefs groupés l'un au-dessus de l'autre; a) haut. 0^m,27, larg. 0^m,22; b) haut. 0^m,31, larg. 0^m,29. Isis est voilée, de face, et tient un attribut indistinct à la main droite.

N° 107? Haut. 0^m,33, larg. 0^m,24 (*id.*); en avant de la déesse, une sorte de table d'autel.

1) Elles diffèrent des autres déesses-mères connues. Un grand nombre de reliefs des 1^{er}-III^e s. de notre ère leur sont dédiés: cf. p. ex., Braams, *Zur Gesch. des Ammenwesens im klassischen Altertum*; et Wigand, *Die Nutrices Augustae von Poetovio*, *Jahresh. d. arch. österr. Inst.*, XVIII, 1915, *Beiblatt*, p. 189. Sur les τιθήναι, nymphes nourricières du Pangée, poursuivies par Lycurgue, et sur leur rapport avec le culte dionysiaque, cf. P. Perdrizet, *Cultes et mythes du Pangée*, p. 46-48.

2) Cf. ci-après, p. 65 sqq. Le groupe d'Isis allaitant Hor enfant était classique dans l'art égyptien; cf. Drexler, s. v. *Isis*, dans W. Roscher, *Lexic.*, p. 368 (fig. à dr.). Pour Isis en *Courotrophos*, cf. G. Lafaye, s. v. *Isis*, *Dict. Antiq. Saglio-Pottier*, p. 580, fig. 4038.

N° 108. Haut 0^m,365, larg. 0^m, 31. Étoile à six branches dans le fronton, palmettes servant d'acrotères; en bas, un petit cartouche vide, semblable à celui des listes de *Cultores* du Silvain.

N° 109. Partie supérieure brisée; haut. max. 0^m,24; larg. 0^m,32.

N° 110. Haut. 0^m,40; larg. 0^m,285; même attitude que sur le n° 106; à droite, en bas, dans le champ, une *situla*.

N° 111. Mal conservée; haut. 0^m,33, larg. 0^m,18.

N° 112. Brisée en haut; haut. max. 0^m,36, larg. 0^m,27.

N° 113. Haut. 0^m,32; larg. 0^m,31; même type que 106 et 110; relief très usé.

N° 115. Haut. 0^m,475, larg. 0^m,38; même type (de face). La déesse est figurée sous un *naiskos* à fronton. Une représentation certaine et soignée montre Isis¹ (pl. VI, V) debout et de face; la tête est, là, enveloppée d'un grand voile, qui, étalé sur les côtés, ressemble un peu à un *klaft*. La robe est détaillée de plis pressés : l'*himation* décoré en bas de glands, à ses coins, semble couvrir l'une des mains qui, peut-être, tenait quelque symbole contre le corps². On distingue dans le champ plusieurs attributs, dont une sorte de sistre rond, élevé à droite — il ne s'agit pas d'un miroir —, le plus caractéristique; au-dessous, pend une longue ténie à franges, rappelant les étoles des Isiaques et le châle de la déesse³. A gauche, il faut peut-être reconnaître des socques ou sandales, à hauteur de la tête de l'Isis. Dans le même secteur (n° 120), une représentation fâcheusement mutilée⁴ nous montre une femme debout, de face. Le haut du corps a disparu; restent, à droite, certains attributs isiaques intéres-

1) Haut. 0,43, larg. 0,30; prof. 0,02. La figure n'a pas encore reçu de n°.

2) P. Perdrizet, *Bronzes Fouquet*, p. 48-49, n° 82, pl. xxii. *Ibid.*, sur le rite des mains voilées.

3) Cf. G. Lafaye, s. v. *Isis*, *Dict. Antiq. Saglio-Pottier* p. 585, fig. 4105. Pour le manteau à franges d'Isis, cf. *ibid.*, p. 579, fig. 4095.

4) Haut. max., 0,33; larg. 0,35; prof. en bas, 0,04. Près de là, une Isis (?) (incisée, haut. 0,14) est figurée sous un cintre.

sants : on reconnaît la *situla*, propre à contenir l'eau sacrée du Nil¹. D'une sorte d'urne-hydrie, striée de raies obliques en léger relief, et posée sur le sol à droite, s'élèvent aussi deux épis, à longue tige, évoquant les mystères éleusiniens² et l'assimilation fréquente de Déméter à Isis³. A hauteur des épis, est figurée une patère⁴.

Au secteur III appartient une figure d'Isis (cf pl. V, S. n° 142) qui a été publiée par M. C. Fredrich, sans interprétation⁵. La déesse est représentée dans un *naiskos* à fronton triangulaire décoré d'acrotères. Elle est, comme ailleurs, de face et debout, sa robe rappelant des modèles déjà connus; un voile enveloppait la tête, que surmontait peut-être l'ornement isiaque traditionnel, le disque. On aperçoit dans le champ, à gauche, un sistre rond, et, par terre, dessinée au trait, probablement cette aiguière à col courbe que porte un Isiaque sur certain relief du Vatican, et qu'ont aussi les mélanéphores d'une fresque d'Herculanum⁶. Un des bras de la déesse est enveloppé dans la robe de lin; l'autre s'écarte du corps et tient un fruit, la grenade sans doute, rappelant l'assimilation de la déesse avec Aphrodite⁷. En bas, de ce même côté droit, on voit un petit autel cubique, posé à terre dans le champ.

Isis était à l'occasion représentée, à Philippes, avec l'attitude conventionnelle des divinités acceptant l'offrande d'un sacrifice. Ainsi apparaît-elle dans le secteur IV qui est celui de son

1) P. Perdrizet, *Bronzes Fouquet*, p. 49 sqq.

2) Cf. ci-dessus, p. 132, à propos de l'Aphrodite n° 129.

3) Cf. G. Lafaye, *l. l.*, p. 579-580. Les deux épis sont associés à l'ornement caractéristique de la coiffure d'Isis, sur un relief isiaque, funéraire, de Délos, trouvé à l'Est du péribole du sanctuaire apollinien; cf. Drexler, *l. l.*, p. 449.

4) M. L. Renaudin, en 1921, a remarqué, près de cette Isis, une autre déesse égyptienne (?), sans attribut (n° 121). Haut. max. 0,24; larg. 0,22. La figure de face n° 126, pourrait être aussi une Isis; id., 130 (haut. 0,53; larg. 0,32); 131 (haut. 0,37, larg. 0,31).

5) *Athen. Mitt.*, XXXIII, 1908, p. 40, fig. 1. Haut. 0,40; larg. 0,25.

6) P. Perdrizet, *Bronzes Fouquet*, p. 49.

7) Cf. G. Lafaye, *l. l.* p. 580. Il peut s'agir aussi d'un petit vase à libations. Sur la grenade dans les mystères, cf. S. Reinach, *Rev. arch.*, 1919, I, p. 162 sqq.

temple, sur un relief trouvé en 1920 (n° 204). Il est inscrit aussi dans un *naiskos* à fronton triangulaire, décoré latéralement d'acrotères¹. La pose n'est plus frontale; la déesse, la tête entourée de ses voiles de lin, assez habilement détachés, marche à droite vers un petit autel posé à terre; son bras gauche est dissimulé par la draperie; le bras droit présente un attribut indistinct. On hésiterait sur l'interprétation (Héra?), sans la *situla*, très reconnaissable, placée à gauche, et qui détermine plus ou moins l'identité de la déesse égyptienne. Le secteur IV a révélé encore une Isis à grenade, n° 302. La partie supérieure du relief est brisée². La déesse, de face, ramène le bras gauche sur sa poitrine, et tient la grenade de la main droite, comme l'Isis n° 142; on reconnaît à gauche, et en bas, dans le champ, la corbeille; au-dessus, un sistre(?); à droite, une *situla*, posée à terre.

Ce serait aussi une Isis que la figure 307, debout, de face, enveloppée de voiles finement détaillés, sous un fronton cintré décoré d'acrotères³.

Dans le secteur V — on remarquera que les ex-voto à Isis sont répartis un peu partout sur les rochers de Philippes — ont été trouvées encore deux représentations.

Sur l'une⁴ (n° 402, pl. VI, X) dont le détail est particulièrement bien conservé, Isis, reconnaissable à son *himation* formant voile de tête, à sa robe aux plis pressés, à son attitude frontale⁵, tient le même attribut que sur le relief 142 du secteur III ou sur le n° 302 du IV^e : une grenade, semble-t-il. Le bras droit de la déesse n'est plus, il est vrai, enveloppé.

1) A 5 mètres au-dessus de la dédicace de Titonius. Haut. 0,34; larg. 0,29, prof. 0,07 (en bas) à 0,03. Le fronton (haut. 0,07) est décoré d'un fruit (?) Près de là est l'autel avec une représentation d'oreilles (n° 206).

2) Haut. max. 0^m,28; larg. max. 0^m,24.

3) Haut. 0^m,34; larg. 0^m,24.

4) Haut. 0,37, larg. 0,27, prof. 0,02.

5) Un des pans du manteau retombe à droite, comme sur le relief de l'Isis à la grenade, n° 142, secteur III, pl. V, S.

Il maintient, devant la poitrine, une sorte de *lituus*, ou de courte torche; peut être aussi un long sistre à manche vu par côté. Un peu plus loin, sur un autre rocher¹, Isis est dessinée à nouveau, comme au secteur II, à côté de l'Artémis-Diana, et même, cette fois, dans un cadre unique (n° 409). Le sujet est à nouveau celui de l'offrande à l'autel (secteur IV), sujet caractérisé comme isiaque par la présence à droite, dans le champ, à terre, de l'aiguière à long col, ou peut-être de la *situla*.

La découverte d'un sanctuaire des dieux égyptiens, à Philippes, atteste un culte vivace. L'Isis Regina de la cité, protectrice de la colonie romaine, faisait, là comme ailleurs, des guérisons miraculeuses; sur un rocher du secteur IV, à 100 mètres environ à l'Ouest de l'Isieion, on a trouvé dans un cadre² (n° 206) la représentation d'une oreille votive, comme celles que l'on dédiait aux θεοὶ ἐπὶ χροῖ³. L. Heuzey avait déjà vu, à Boschonosh-Tchiflik, un relief du même genre⁴.

M. P. Perdrizet a pensé, à juste titre, que les cultes égyptiens avaient dû être apportés en Macédoine par des marchands grecs, qui auraient vécu en Égypte, et cela surtout à partir de Philippe V⁵. Moins exactement peut-être, il avait estimé qu'ils n'ont jamais dû être très répandus dans la région⁶. Le progrès des recherches épigraphiques en Macédoine a permis, depuis

1) Haut. 0,37, larg. 0,54. L'Isis est à droite, Artémis à gauche du cadre.

2) Larg. du cadre, 0,35; haut. de l'oreille, 0,13; larg. 0,075.

3) P. Perdrizet, *Bronzes Fouquet*, p. 50 sqq., n° 85, pl. xix en haut (oreilles votives consacrées à Isis : à Délos, à Pompéi, etc.). Pour Délos, cf. P. Roussel, *Les cultes égyptiens à Délos*, p. 65, p. 194-195. Le même usage existait d'ailleurs pour les religions orientales, ce qui réserve quelque incertitude, en ce qui concerne l'attribution à tel ou tel dieu de l'ex-voto de Philippes (cf. ci-après, les yeux consacrés à Luna, p. 72 sqq.).

4) *Mission*, p. 121.

5) *BCH*, XVIII, 1894, p. 416 sqq.

6) *Ibid.*, p. 417. M. P. Roussel, ayant trouvé une dédicace d'un Macédonien dans un sanctuaire égyptien à Délos, observe à son tour que ce Macédonien avait dû plutôt connaître les dieux d'Égypte à Alexandrie; cf. *Les cultes égyptiens à Délos*, p. 91, n° 11). On ne recueillera rien d'intéressant pour la Macédoine dans Rœder, art. *Isis* de la *R. E.* de Pauly-Wissowa, p. 2084 sqq. (1916).

lors. de recueillir des documents assez nombreux sur leur diffusion¹. Parmi les villes de la région pour lesquelles ils sont actuellement connus, on compte, outre Philippes : Berrhoia², Thessalonique³, Anthémus ou Apollonie de Chalcidique⁴, Potidaea ou

1) Cf. P. Perdrizet, *BCH*, XVIII, 1894, p. 417 sqq.; depuis lors, Avezou-Picard, *BCH*, XXXVII, 1913, p. 95-96; W. Baege, *De Macedonum sacris, Dissert. philol. halenses*, XXII, 1913, I, p. 158-163 (d'après Drexler, *Mythol. Beiträge*, I. *Der Cultus d. aegyptischen Gottheiten in den Donauländern*, Leipzig, 1890, p. 122 sqq.); A. Salatch, *Isis, Sarapis a bržstva sdružená*, 1915, p. 21-22; N. Tod, *Annual of Brit. School*, XIII, 1918-1919, p. 87 sqq., p. 96 à la p. 88, relevé des noms théophores égyptisants de Macédoine, d'après les *Indices* de Dimitsas, complétés).

2) Delacoulonche, *Mémoire sur le berceau de la puiss. macédon.*, n° 39 = Dimitsas, *Μακεδονία*, n° 61 (dédicace à Isis Locheia).

3) En 1221, le percement d'une rue, d'après le plan de reconstruction de M. E. Hébrard, a mis au jour, à 550 mètres environ O. du *Konak* (*BCH*, XLV, 1921, p. 540 sqq.) l'angle d'un petit temple de bonne construction (hellénique, en calcaire), surmonté de murs tardifs (petit côté, larg. 5 mètres). Ce serait un temple de Sérapis. Dans les déblais ont été trouvés, près de là, un petit sphinx de pierre noire et trois textes restés inédits : l'un serait un ἀνάθημα d'un fidèle, à la suite d'un songe envoyé par Sérapis, l'autre une lettre de Philippe V de Macédoine (182 av. J.-C. ?) au sujet des biens du sanctuaire égyptien. En dehors même de cette découverte, les documents sont assez nombreux déjà à Thessalonique : a) Sarcophage (134 ap. J.-C.) d'Ἀννία Τρύφαινα Ἀννίου Βάσσου θυγάτηρ [face principale : figure féminine entre deux autels allumés; à dr. au dessus de l'autel, sistre isiaque; à g., κηρυκεῖον d'Anoubis. De chaque côté, « hini agitatores (aut desultores ?) freno coercentes equos » (Dioscures ?) A noter qu'un autel publié, *BCH*, XXXVII, 1913, p. 97 sqq., est décoré sur une face latérale d'un κηρυκεῖον, ce qui ferait penser peut-être aussi à un monument de culte égyptien; P. Roussel, *Rev. Ét. gr.*, XXVII, 1914, p. 454; b) inscription du musée de Thèbes, *IG*, VII, 2484 (dédicace à Sérapis, Isis, Anoubis, de Προῖτος Χαρήμονος Μακεδὼν ἀπὸ Θεσσαλονίκης); c) monnaies impériales avec Sérapis (Drexler, *Mythol. Beiträge*, I, p. 123, IV, 1; cf. P. Perdrizet, *BCH*, XVIII, 1894, p. 419, qui écrit trop strictement qu'il n'y a pas de trace des cultes égyptiens dans la numismatique macédonnienne; d) P. N. Papageorgiou, *Ἀλήθεια*, 7 octobre 1906, n° 27; cf. *BCH*, XXXVII, 1913, p. 95: dédicace de συνθησκευταὶ Σεράπιδος; e) dédicace de προστάται θρησκευτῶν καὶ σηκοβατῶν θεοῦ Ἑρμανούβιδος, *BCH*, XXXVII, 1913, p. 95-96. On ajoutera l'indice fourni par certains noms théophores, *BCH*, XXXVII, 1913, p. 115, n° 30, l. 1. Pour l'autel décoré d'un κηρυκεῖον, cf. ci-dessus.

4) Duchesne-Bayet, *Mém. sur une Mission au Mont Athos*, p. 78, n° 122 (dédicace à la triade alexandrine Sérapis, Isis, Anoubis).

Cassandra¹, Amphipolis¹. Le culte n'était pas moins répandu en Thrace¹. A Philippes¹, dans le sanctuaire mixte des Égyptiens, — où l'on a trouvé une monnaie de l'empereur Claude et des pièces surtout impériales, — Isis, Sérapis, Hor-Apollon-Harphocratès (*sic*), Anoubis (?), et sans doute aussi Télésphoros (représenté par une terre cuite), recevaient un culte, dans une série de cinq petites chapelles, très simples. On connaît jusqu'à

1) Monnaie de Sérapis, cf. Drexler, *l. l.*, p. 123, IV, 1 (cf. ci-dessus, p. 179, n. 3, à propos de *BCH*, XVIII, 1894, p. 419).

2) Centre important : toutefois il faut ne pas faire état de l'inscription n° 99, p. 171, de la *Mission* de Macédoine, dont l'interprétation reste douteuse; a) noms théophores (Sérapiôn; cf. P. Perdrizet, *BCH*, XVIII, 1894, p. 419-420; b) dédicace à Sérapis, Isis et au roi Philippe V (II^e s. av. J.-C.), *ibid.*; c) inscription de Cerpista, copiée pendant la guerre (N. Tod, *BSA*, XXIII, 1918-1919, p. 87) et qui est probablement d'Amphipolis (Néochori). Il n'y a pas de site ancien à Cerpista; on peut songer, il est vrai, aussi, à Berga (kilom. 70-71, sur la ligne Salonique-Serrès).

3) Pour la Thrace, en général, cf. Drexler, *l. l.*, p. 97 sqq.; Salatch, *l. l.*, p. 22-23; P. Perdrizet, *Cultes et mythes du Pangee*, p. 56, n. 4; pour Tomi, N. Tod, *BSA*, *l. l.*, p. 87; *Rev. philol.*, XXXVI, 1912, p. 291. La dédicace de Théon de Maronée (Salatch, *l. l.*) établi en Égypte, ne prouve rien pour l'existence d'un culte égyptien à Maronée même. Pour les îles de l'archipel thrace, cf. Salatch, *l. l.*, p. 51-22, et Picard-Reinach, *BCH*, XXXVI, 1912, p. 315, n° 3 (Imbros). A Thasos, on avait déjà la mention d'un navire Sarapis, *IG*, XII, 8, n° 548; en 1920, a été découverte une dédicace 'Ιλιώ Σαράπιδι Πίνδαρος (*BCH*, XLV, 1921, p. 21) qui atteste un syncrétisme intéressant (époque impériale). L'importance du culte isiaque en Thrace est dûment prouvée; cf. Polybe, IV, 39. 6, et *Oxyrhynch. Papyr.*, XI, 1915, p. 190 sqq., n° 1380, l. 101-102 : 'Εν Θρηξί [x]άν Δίλω πολυώνυμον. Cf. G. Lafaye, *Rev. philol.*, XL, 1916, p. 55 sqq.

4) L'Isieion de Philippes a été le septième des sanctuaires égyptiens connus et retrouvés en Grèce; cf. la liste donnée par P. Roussel, *Les cultes égyptiens à Délos*, p. 68, n. 3 et p. 295 : Délos, Théra, Priène, Milet, Gortyne et Érétrie, sont les autres centres jusqu'ici attestés par l'archéologie; P. Roussel, *Revue égyptolog.*, 1919, I, p. 81 sqq. Le sanctuaire de Salonique, qui sera exploré par l'éphorie (M. Pélékidis), viendrait au huitième rang dans ce classement. On notera que le titre d'ἀρχιεραχός à Thessalonique, *BCH*, XXXVII, 1913, p. 94, prouvait l'existence d'un ναός d'Hermanoubis dans cette ville. N. Tod (*BSA*, *l. l.*) croit pouvoir déduire aussi de l'inscription de Cerpista (ci-dessus, n. 2) qu'Hor hellénisé (Harphocratès) avait lui-même un ναός probablement à Amphipolis [dédicace d'un temple par 'Ισιδωρος 'Απολλᾶ, prêtre, à Hor-Harphocratès (*sic*)].

présent, à Philippes et dans la région voisine, sept inscriptions, provenant probablement du *hiéron* retrouvé¹. Je me bornerai à les mentionner ci-après :

1° Dédicace en l'honneur de Πρεῖσκα Φοντήρι, par Καλλίνικος Καλλινείκου, ἱερεὺς τῆς Εἰσιδος, sur une base en place².

2° Dédicace Ὡρωι Ἀπόλλωνι Ἀρφοκράτη, par le même Καλλίνικος Καλλινείκου, qui s'intitule cette fois ἱερεὺς τῆς Εἰσιδος καὶ Σαράπιδος. Le culte d'Isis semble avoir été installé le premier³.

3° Cipse avec dédicace d'un dévot (dont le nom manque), à la suite d'une prière à Harphocratès, Isis et Sérapis⁴.

4° Offrande trouvée en 1921 : Κάστωρ Ἀρτεμιδώρου ἱερητεύσας θεοῖς.

5° A ces dédicaces recueillies dans le sanctuaire même, se rattache celle de l'escalier (pl. VI, en bas), qui menait aux chapelles (secteur IV, à l'Ouest du sanctuaire de Silvain). Dans cette inscription, en latin, gravée sur un rocher près de l'escalier même, un certain L. Titonius Suavis, prêtre d'Isis, se vantait d'hommages divers rendus au sanctuaire d'Isis, et de l'installation même de l'escalier rupestre :

*L. Titonius. Suavis
sac(erdos) Isidis. INSURIT⁵ (?)
pet(ram) ex suo. exscid[it]
et grad(us). fecit.*

1) Les résultats de ces fouilles seront publiés à part par M. L. Renaudin.

2) Haut. 0,75.

3) Sur une base de statuette : 0,32 × 0,295 × 0,085. Sur Hor-Apollon-Harpocratès, cf. l'inscription de Cerpista (Amphipolis ?) ; ci-dessus, p. 180, n. 2. Pour Hor, cf. en dernier lieu, Roeder, dans Pauly-Wissowa, R. E. , VIII, 243 sqq. ; pour Hor-Harpocratès, *ibid.*, p. 2435. Le culte d'Hor-Harpocratès était déjà connu à Délos, Chios, Ambracia, Naples, etc. A Amphipolis (?), l'assimilation Hor-Apollon n'est pas faite ; mais elle est connue notamment à Délos, et se retrouvait à Philippes ; P. Roussel, *Les cultes égyptiens à Délos*, p. 278-279

4) Cf. P. Roussel, *l. l.*, p. 251, n. 1, p. 275, n. 5.

5) Harpocratès figure au premier rang ; cf. P. Roussel, *l. l.*, p. 278.

6) Cette lecture reste hypothétique. Peut-être : in supr(emo) it(inere ?) ; une inscription de Kioup-Keuï (N. du Pangée, entre Rhodolivos et Angista) mentionne des *Suritani* (?) qui semblent des *vicani* de Philippes ; faudrait-il lire : « sacerdos Isidis in Surit(anorum vico) » ?

6° Ce Titonius, prêtre d'Isis, avait fait une autre offrande à Isis Regina¹; à l'église d'Angista, sur la voie ferrée à l'Ouest de Drama, M. R. Dreyfus a retrouvé, en 1920, une inscription certainement apportée de Philippes², où le même personnage nous renseignait sur sa libéralité :

[I]sidi Reg(inae)
L. Titonius
Suavis sac(erdos)
mensam. et .ba-
sim. de.s(uo).p(osuit).

7° L'épiclêsis « Isis Regina » se retrouve précisément au début d'un texte exhumé par Ch. Avezou et moi-même, en 1914, à la porte S.-E. de la ville [vers Néopolis]³. Il est gravé avec soin sur un très grand cippe en forme d'autel⁴, que nous avons dégagé à la sortie Est de l'enceinte, là où a été trouvée aussi une copie de la correspondance entre Abgar d'Osroène et Jésus-Christ (*BCH*, XLIV, 1920, p. 41-69). L'inscription, en latin, émane d'un certain Q. Mofius Euhemer(us), probablement de naissance juive⁵. Elle s'adressait à Isis Regina, « ob honorem divinae domus⁶, pro sa-

1) C'est le même titre qu'à Philippes; cf. ci-après, l'inscription n° 7. Sur ce titre, H. Dessau, *ILS.*, 2218, 4355, 4368, 4380, 4487; la Dea Regina de *CIL.*, III, 7907-7908, doit-être une Isis. Cf. ci-dessus, p. 180, n. 3, pour la polyonymie d'Isis en Thrace.

2) Haut. 0,64, larg. 0,37, ép. 0,25. Lettres profondément gravées. Haut., 0,007, interl. 0,012.

3) Cf. *C. R. Ac. Inscr.*, 1915, p. 57 : « On a remis au jour un autel avec dédicace à Isis »; cf. *BCH*, XLVI, 1920, p. 41 sqq. — L'inscription a été ensuite hâtivement, et d'ailleurs imparfaitement publiée, ainsi que d'autres provenant de nos fouilles, dans *BSA*, 1918-1919, p. 96 sqq., d'après une copie du Lt. F. B. Welch (par N. Tod (nos 21-25), qui s'en est excusé; *l. l.*, p. 97.)

4) Haut. tot. 1,80; larg. en haut, 1,05; au corps, 0,94; épais. au corps, 0,70. Le cippe est mouluré sur trois faces; son couronnement, en fronton bas, est richement décoré : haut., 0,44.

5) Le nom est certain; l'hypothèse de N. Tod (Modius) n'est nullement acceptable; *l. l.*, p. 97. Sur la colonie juive de Philippes, cf. *Acta Apostol.*, XVI, 13 sqq.; E. Renan, *Saint Paul*, p. 144 sqq.

6) Nos recherches apporteront certains éléments nouveaux à ce qui était connu jusqu'ici du culte impérial en cette ville. Nous avons retrouvé à Cavalla

lute Coloniae Juliae Augustae Philippiensis¹. » Q. Mofius Euhermerus, qui cite sa qualité de médecin (medicus)², agissant aussi « ex imperio »³, c'est-à dire par l'ordre surnaturel de la déesse guérisseuse, avait dédié à ses frais, outre le cippe-autel retrouvé, « subselia (sic) quatuor | loco adsig(nato) d(ecreto) d(ecurionum) ». » En raison de cette mention précise, et à moins de supposer qu'il existait aussi un *Isieion* à la porte S.-E., hors l'enceinte macédonienne, on peut croire que le cippe avait changé de place dans l'antiquité, et qu'il aurait été comme « expulsé » du côté de la Nécropole. Ce transfert ne serait-il pas le fait des chrétiens? Ils avaient mis, à leur tour, la porte S.-E. sous la protection de la correspondance magique du Christ, comme ils ont aussi « annexé » à leur culte le cippe-autel d'Isis Regina : on y voit, gravés sur la face latérale droite, au trait, deux des symboles de la foi nouvelle, la colombe et la croix (celle-ci au-dessus de la colombe)⁴.

Il se peut que des inscriptions isiaques de Philippes aient été transportées jusqu'à Drama. Sur un cippe, extrait en 1920 d'une maison en démolition dans la ville même — cippe probablement non funéraire⁵ —, on croit discerner, l. I, l'intitulé : *Isid[i sacrum?]* suivi peut-être, l. 2, de la mention *ex]imper[io?*

le sarcophage de Cornelia P. fil. Asprila; M. L. Renaudin a revu à Doxato, en 1920, une inscription jadis copiée par F. Cumont, hommage de la colonie de Philippes à la famille de l'empereur Auguste (la copie de F. Cumont, faite de mémoire, et passée dans le *CIL*, III, 14206, 19, était incomplète).

1) Le commentaire en sera donné à part; cf. L. Heuzey, *Mission*, p. 119; N. Tod, *l. l.*, p. 96.

2) Il se pourrait que ce titre, jadis visible près de la porte de la Nécropole, sur un cippe assez richement décoré, eût prêté occasion, au Moyen-Age, à la formation de la légende d'un tombeau du médecin d'Alexandre à Philippes, tombeau qui aurait été situé à la sortie S.-E. de la ville; P. Belon en entendit parler par les habitants, et le rapporte, p. 128-129; cf. L. Heuzey, *Mission*, p. 104, sur la légende multiforme d'Alexandre à Philippes.

3) Sur cette formule (*κατὰ πρόσταγμα*), cf. p. 32.

4) Haut. de la croix, 0,13; larg. de la colombe, 0,26.

5) Haut. max. du cippe, 1,07; largeur à la moulure supérieure, 0,55; au corps, 0,37. Haut. des moulures, haut et bas (socle), 0,27.

II. — ASIE-MINEURE. — XIII : INFLUENCES MITHRIQUES

Devrait-on désormais inscrire Philippes, sur la carte dressée par M. F. Cumont¹, parmi les villes de Grèce où avait pénétré le culte du dieu iranien ?

Sur un rocher du secteur III, n° 143 (pl. VI, Y), L. Heuzey avait découvert en 1862 trois représentations (*Mission*, pl. IV, n° 8, cf. p. 80) qu'il a considérées comme figurant de simples « Artémis à la biche ». Cette opinion a été généralement acceptée depuis lors². Or, en examinant à notre tour ces reliefs, nous y avons découvert certaines particularités mal observées jusqu'ici³. De plus, il nous a paru étrange de ne remarquer nulle part ailleurs, dans la riche série des Artémis partout découvertes à Philippes, le type spécial adopté sur ce groupe, très voisin du sanctuaire de Silvain, et peut-être inclus dans le *téménos* même du dieu. Cette singularité paraît bien due à des influences mithriques importantes.

La représentation comporte trois *naiskoi* symétriques, établis côte à côte — le plus grand au centre, celui de droite un peu plus petit. Dans les trois frontons, on remarque le croissant lunaire, qui peut faire penser directement à Artémis, mais aussi à Mithra. A gauche⁴, le personnage représenté, — dont la tunique flottante ressemble à celle du Tauroctone — paraît d'abord aux prises avec un taureau — c'est, en fait, un cerf — à demi-gisant, tenu par les bois, qui sont dessinés comme des cornes; le corps de l'animal est, sans doute, assez efflanqué; mais la longue queue de l'animal victime empêcherait plutôt de le consi-

1) *Mystères de Mithra* (1913). La carte annexée ne mentionne aucun nom pour la Thrace inférieure, ni pour la Macédoine.

2) Notamment par Knaack (cf. l'article *Bendis*, dans la *R. E.* de Pauly-Wissowa). M. Fr. Studniczka s'en tiendrait aussi à l'opinion traditionnelle.

3) Les dessins de M. H. Daumet, au 1/20, sont plus ou moins exacts; on note l'oubli de divers détails importants (croissant, cornes, poignard, etc.; le chien a été partout supprimé).

4) Haut. 0,53. Larg. 0,46. Fronton avec acrotères à palmettes et croissant.

dérer comme un cervidé. Un chien paraît au bord droit du relief, visible à mi-corps. Il n'y a pas d'autre personnage, ni de symboles accessoires ; ce qui, à vrai dire, serait surprenant, mais non pas tout à fait insolite, dans la série des documents mithriaques. On notera surtout la tête, *de face*, du personnage principal ; sa chevelure peut bien être celle d'une Artémis avec le croissant, mais aussi celle d'un « Sol radiatus » ; les mèches divergentes sembleraient caractéristiques à cet égard. Le deuxième relief¹, un peu plus haut, a l'avantage de faire mieux paraître le chien, qui s'approcherait pour lécher le sang de la bête sacrifiée : on convient qu'il pourra aussi passer pour attaquer la biche d'Artémis : mais ailleurs, il est rare qu'il lui fasse ainsi tête ; il la poursuit plutôt, courant dans le même sens, et comme entre ses pattes. Le personnage principal saisit encore un cervidé par les bois. L'arrière-train de l'animal est indistinct, et en partie brisé ; on peut certes hésiter sur l'identification du sacrificateur, en raison du costume, qui ressemble à une jupe, plus longue que la *chlamys* ordinaire de Mithra ; du moins, la tête a l'air aussi *radiée*. Dans le troisième *naiskos*², le victimaire est, plus nettement encore, figuré posant le genou sur la bête forcée : attitude qu'on ne trouve jamais ailleurs à Philippes, dans la série des Artémis à la biche, mais qu'on connaissait, il est vrai, déjà³. La tête du principal personnage est présentée quasi de face ; le vêtement paraît assez long ; il semble que la tête de l'animal abattu était relevée et renversée, — le sacrificateur comprimant les naseaux de la victime agonisante, *tandis qu'il lui enfonçait au cou un poignard* ; il est vrai que la présomption si curieuse, tirée de ce détail, *carac-*

1) Haut. 0,57. Larg. 0,49 ; croissant dans le fronton. Petits trous aux acrotères d'angles.

2) Haut. 0,48. Larg. 0,36. Croissant dans le fronton ; mêmes trous.

3) Par exemple à Délos (Artémis à la biche, n° 1449) ; cf. aussi un groupe dit d'Iphigénie, à la Glyptothèque Ny-Carlsberg, etc. L'Artémis de Délos (haut. 1,27 au-dessus de la base ; cf. *C. R. Ac. Inscr.*, 1907, p. 363) est encore inédite : c'était une Chasseresse à l'arc ou à la lance.

téristique dans les sacrifices de Mithra, est compensée par l'impression que laisse l'aspect du corps de l'animal représenté ; la queue paraît courte, et les pattes sont assez grêles ; même, par certains éclairages, *on discerne bien la ramure d'un cerf*¹.

Ces trois reliefs sont isolés : nous n'avons point trouvé de *Mithraeum* aux environs² ; d'ailleurs il serait étrange, en principe, qu'ils eussent été exposés ailleurs que *dans* la caverne sacrée ; l'endroit où ils sont gravés faisait partie, peut-être, du *téménos* fermé de Silvain ; or, un culte de Mithra a été associé *parfois* à celui de Silvain³. Mais on a trouvé, en avant du rocher, une fosse à sacrifices, avec rigole d'écoulement ; c'est là la trace de rites qu'on célébrait aussi devant une représentation de Bendis (ci-dessus, p. 50).

J'ai déjà indiqué, à propos de l'ex-voto de Venustus dédié au Cavalier thrace, qu'en tout état de cause, nous aurions droit de soupçonner dès aujourd'hui l'installation d'influences mithriaques dans la plaine ouverte entre Drama et Philippes. Par ailleurs, et tout récemment, M. G. Kazarow⁴ a publié un

1) M. F. Cumont, *Textes et monum.*, note toujours comme étranges les représentations réduites aux deux protagonistes : Mithra et le taureau (p. ex. un relief de Calès, II, p. 249, n° 91). Il croit qu'il s'agit, en ces cas, de simples motifs décoratifs, sans grande valeur religieuse. Cette interprétation ne serait-elle pas plus ou moins recevable à Philippes ? Il est, en tous cas, extrêmement rare, à notre connaissance, même chez les Thraces machérophores, qu'Artémis *poignarde* au cou la biche qu'elle frappait plutôt de loin. Il n'y a guère à hésiter à reconnaître là une *influence mithriaque*, soit simplement plastique, soit de valeur religieuse.

2) On eût pu penser à une grotte, comme celle d'Angera (Italie) : F. Cumont, *Textes et monum.*, II, n° 109, p. 262 sqq. [Mêmes niches rupestres, cf. *l. l.*, fig. 101, avec trous d'encastrement : la grotte s'ouvre au-dessous ; à Angera, le temple était en avant, la grotte ne formant que l'abside.] Sur les sanctuaires-cavernes de Mithra, cf. P. Wolters, *Sitzungsber. k. Bayer. Akad. d. Wissensch., philol.-histor. Klasse*, 1917, p. 10-11.

3) F. Cumont, *l. l.*, I, p. 147-148.

4) *Archiv f. Religionswissenschaft.*, XX, 1920, p. 236 (inscription trouvée en 1918 au N.-O. de Prilep, au-dessous de l'acropole médiévale de Markovi-Ruli) : type de Mithra tauroctone, à l'entrée d'une grotte, avec les restes d'une inscription grecque devenue à peu près illisible. C'est le premier monument certain du culte de Mithra en Macédoine.

document du culte iranien provenant de la région de Prilep.

M. F. Cumont a peut-être pensé trop absolument que « d'une façon générale, Mithra resta toujours exclu du monde hellénique¹ ». Si l'on ne croit pas encore que cette idée doive être un jour complètement modifiée, on notera toutefois que la règle ainsi posée comporte déjà plusieurs exceptions importantes². En ce qui concerne la Macédoine et la Thrace inférieure, plus spécialement, les documents restent assez rares. En 1896, on connaissait une dédicace, *probable*, à Durazzo³. Les suppléments ajoutés à notre information n'intéressent guère, depuis lors, que le Nord de la Thrace, *et la zone macédonienne par où passait la Via Egnatia*. Or, M. J. Toutain a justement montré⁴ la diffusion du mithriacisme dans les provinces danubiennes, au long des grandes artères romaines. La *Via Egnatia* a été sans doute aussi une route d'influences, grâce à laquelle ont pu cheminer, à travers la Macédoine, bien des cultes orientaux, celui de Mithra vraisemblablement lui-même. Nous trouverions dès maintenant, à ce point de vue, certains jalons, posés en différents points sur la principale voie balkanique, à Durazzo presque sûrement, vers Prilep⁵, et, sans doute, de Thessalonique à Philippes⁶. Il est peu douteux qu'on multipliera le

1) *Textes et monum.*, I, p. 241; cette phrase est maintenue dans les *Mystères de Mithra*, p. 31.

2) Les *Textes et monum.*, I et II, ne citaient aucun lieu de culte mithriaque pour la Grèce propre. Le *Supplément* fait déjà entrer en compte une inscription du Pirée : t. II, p. 469; or, dans les *Mystères de Mithra*, il a été fait état de trois nouveaux textes : un d'Athènes, considéré comme douteux, p. 23, n. 1; un de Patras (cf. Avezou-Picard, *Rev. hist. relig.*, LXIV, 1911, p. 179-181); un d'Andros (cf. Th. Sauciuc, *Röm. Mitt.*, XXV, 1910, p. 263 sqq.; trouvé en 1910).

3) *CIL.*, III, 604; cf. *Textes et monum.*, II, p. 129, n° 222.

4) *Les cultes païens dans l'Empire romain, Les provinces latines*, t. II, *Les cultes orientaux*, p. 154 sqq.

5) L'Egnatia traversait, comme l'on sait, la plaine de Pélagonie, venant de la région du lac d'Ochrida, par Resna, et descendant ensuite vers Héraclée des Lyncestes (Monastir).

6) On notera que plusieurs de ces stations étaient villes maritimes : Philippe communiquait très facilement avec la mer par ses échelles.

nombre de ces relais, quand l'exploration archéologique de la région aura été convenablement développée¹. La présence du culte mithriaque à Philippes, le jour où elle serait bien attestée, pourrait tendre à rendre plus affirmatif en ce qui concerne l'interprétation d'un autel de Thessalonique, publié par nous récemment². On y trouve la mention d'un *πατήρ σπηλλέου* qu'il fallait sans doute considérer comme dignitaire d'un culte mithriaque local³.

Mais il reste, à vrai dire, beaucoup de doutes sur l'interprétation des trois énigmatiques reliefs de Philippes, si différents, en tous cas, de ceux qui se rapportent nettement, pour le même lieu, à l'Artémis chasserresse. Peut-être doit-on croire, — sinon à de réelles influences religieuses venues d'Asie, — à une simple *contamination* plastique, qui n'aurait peut-être pas été spéciale à Philippes. Les types hellénistiques et romains de l'Artémis posant un genou sur la biche affaissée⁴ n'ont-ils pas été plus ou moins déterminés par les représentations comparables d'un Mithra tauroctone? Celles-ci commençaient à être en faveur dans le monde gréco-romain, à l'époque où furent sculptés les ex-voto rupestres de Philippes.

XIV. — MÊNÉ-LUNA.

Une figure dite de « Mên », dieu phrygien, avait été reconnue et signalée dès 1864, par L. Heuzey et H. Daumet, sur l'un des

1) F. Cumont, *Mystères*, p. 241.

2) Cf. Avezou-Picard, *BCH*, XXXVII, 1913, p. 97-100, n° 7.

3) Sur le temple mithriaque et le *spelaeum*, cf. F. Cumont, *Textes et monum.*, I, p. 54 sqq.; sur le *pater sacrorum*; *ibid.*, I, p. 317; t. II, inscr. 13 et 15. On trouve un *pater leonum*, dans l'inscription n° 157, t. II. Le *πατήρ σπηλλέου*, à Thessalonique, devait être le chef du culte, symbolisé par le *σπήλαιον*, la caverne-temple, élément essentiel du mithriacisme. Sur les *patres* et leur importance dans le culte mithriaque, cf. F. Cumont, *l. l.*, I, p. 315, 317, 323 et n. 8. Sur leurs fonctions, p. 324, n. 10. A propos de l'inscription de Thessalonique, M. P. Roussel pensait plutôt à un thiasse d'Hermanoubiastes: *Rev. Ét. gr.*, XXVII, 1914, p. 454; A.-J. Reinach, *Rev. Épigr.*, II, 1914, p. 109, avait indiqué au contraire qu'il songeait à quelque culte phrygien.

4) Cf. par exemple, la statue délienne, ci-dessus, p. 185 n. 3.

rochers de Philippes, dans le IV^e secteur (n° 309¹). Ce rocher se trouve « au bord d'une rampe naturelle, qui devait former, à l'Ouest du temple de Silvain, une sorte de rue montant obliquement le long des rochers de la haute ville. » Nous avons sans peine retrouvé le document² : bien que l'interprétation première ait été contestée depuis l'époque de la *Mission*, nous continuerons à reconnaître là une déité phrygienne, plutôt qu'une Bendis qui serait un *unicum*.

Le personnage est coiffé de la manière que l'on note aussi sur les sculptures de Grèce ou d'Asie-Mineure³, avec le bonnet phrygien surmonté d'une étoile. Il s'appuyait sur un long sceptre. La représentation a souffert ; l'on ne peut affirmer que le costume, asiatique, ait la moindre analogie avec celui de Bendis⁴. Il en diffère au premier aspect par maints détails importants ; c'est ainsi qu'il ne comporte pas la nébride⁵ ; de

1) *Mission*, p. 83-84, pl. IV, 1. Haut. 0,70, larg. 0,42. La reproduction donnée au 1/10 par H. Daumet est assez fidèle, quoiqu'on puisse discuter sur le costume et le sexe ; mais le dessinateur n'a pas vu tous les détails importants gravés sur le rocher à droite de la figure.

2) A 5 ou 6 mètres à l'Ouest de la dédicace de Rutilius à Diane.

3) L. Heuzey, *Mission*, p. 84, avait dit trop absolument qu'il n'y a peut-être pas d'exemple comparable dans la sculpture ; cf. Le Bas-Reinach, *Voy. archéol.*, 1888, pl. 136, p. 118 ; F. Cumont, *Textes et monum.*, II, p. 220, fig. 50 ; Drexler, dans Roscher, *Lexic.*, s. v. *Mên*, p. 2714, fig. 6. Sur *Mên*, en général, P. Perdrizet, *BCH*, XX, 1896, p. 55 sqq. ; cf. aussi *BCH*, XXIII, 1899, p. 399, pl. I [*Mên Ploutodotès*]. Un type attique de *Mên* est connu par le relief d'une grotte de Pan ; Drexler, *l. l.*, p. 2734, fig. 10 ; ce type ne diffère pas sensiblement de celui des rochers de Philippes. Le personnage, appuyé aussi sur une grande haste, est caractérisé principalement par le croissant placé derrière ses épaules.

4) Pour le costume de Bendis, cf. P. Foucart, *Mél. Perrot*, p. 95 sqq., fig. 1-2. Le type représenté là est nettement traditionnel : une statuette semblable a été trouvée à l'Acropole de Notion-Claros, où Bendis recevait un culte.

5) P. Foucart, *l. l.*, p. 96 [cf. pour le Dionysos thrace, ci-dessus, p. 22]. Le dessin de H. Daumet semblerait indiquer, à tort, l'existence de ce détail pour le « *Mên* », n° 309. Le torse, selon certains éclairages, paraît nu ; la poitrine serait féminine, le nombril est marqué ; les jambes seraient couvertes par une draperie posée à mi-corps ; il ne faut pas exclure toutefois l'hypothèse du *chiton* court, et des *endromides*.

plus, à l'arrière et au dessus des épaules, paraît un vaste croissant, qui se retrouve dans la numismatique, sur les reliefs, pour presque toutes les représentations indiscutables de Mên, ou de Luna, et que je ne connais nulle part sur les ex-voto de Bendis¹. La main droite de la divinité de Philippes tient un attribut, disparu dans la cassure du rocher, et qui pouvait être la pomme de pin, employée ainsi par ailleurs².

On notera que Mên et Luna étaient souvent représentés sous une forme abrégée, par un croissant surmonté d'une étoile³ : ce symbole, comme l'a justement remarqué L. Heuzey, est connu en Thrace par les monnaies de Byzance, à l'époque impériale; or, on l'a retrouvé précisément, à Philippes même, à droite et en contrebas du relief dit du « Mên »⁴. Comment avait-on été amené à douter d'abord de l'identité du dieu phrygien? Notons que, si ses formes, à Philippes, paraissent quelque peu féminines, on en eût pu trouver une explication : on représentait parfois intentionnellement son sexe, en Asie, avec un caractère ambigu⁵. Nul ne saurait être surpris de trouver des dieux phrygiens en terre thrace⁶, surtout en raison de découvertes nouvelles sur l'introduction de cultes asiatiques dans la région. Mais en publiant pour la première fois ce qu'il a appelé le « Mên » de Philippes⁷, L. Heuzey, entraîné par l'erreur qui lui

1) La Tauropolos d'Amphipolis est, il est vrai, figurée avec le *calathos* sur la tête, et le croissant derrière les épaules; mais elle n'a pas de *chiton* court, et porte un flambeau; cf. *Dict. Antiq.* Saglio-Pottier, s. v. *Bendis*., fig. 818 (Sestini, *Musée Fontana*, pl. II, f. 11); P. Pâris, *Ibid.*, s. v. *Diana*, fig. 2357.

2) Cf. Drexler, dans W. Roscher, *Lexic. l. l.*, p. 2714, fig. 6. L. Heuzey suggérerait la restitution d'une patère : ce serait alors le geste conventionnel de la divinité acceptant un sacrifice offert.

3) Au sanctuaire de Mên Askaenos récemment découvert à Antioche de Pisidie (*JHS*, XXXII, 1912, p. 111 sqq.) le dieu est aussi comme symbolisé par le croissant; cf. p. 116-117 (fig. 4-6); p. 122, 128, 138.

4) L'étoile au-dessus du croissant n'avait pas été reproduite par le dessin de H. Daumet, pl. IV, 1 : mais on la voit sur la figure donnée, *Mission*, p. 83.

5) *Mission*, p. 84. Sur le relief de Philippes, les hanches sont assez fortes, et le vêtement — s'il existe — paraîtrait serré à la taille.

6) Sur l'assimilation de Mên et de Sabbazios, Proclus, in *Tim.*, IV, 251.

7) Cf. aussi, *Rev. archéol.*, 1865, II, p. 456-459.

avait fait lire le nom de *Coto* (Cottyto), au-dessous d'un relief de Bendis (n° 118, pl. V, R), indiquait assez dangereusement la possibilité de reconnaître, dans la figure dite du « Mén », une Artémis thrace. Il suggérait aussi lui-même, tout en la rejetant avec raison, l'hypothèse d'une restitution *Dianae*, dans l'inscription située au bas du rocher du « Mén », à droite. Ces indications ont favorisé les réserves de Drexler, qui, dans l'article *Mên* du *Lexicon* de W. Roscher¹, devait refuser de considérer la figure des rochers de Philippes comme celle du dieu mâle phrygien. Drexler n'a, il est vrai, développé, pour étayer sa critique, aucun argument qui n'eût été déjà suggéré par les concessions trop prudentes de L. Heuzey. De plus, il avait été obligé de reconnaître la présence du culte de Mén à Thasos², dans l'île d'où étaient partis les premiers colons de Crénides et Philippes; ce qui apportait presque une confirmation à l'opinion de ceux qui ont cru jusqu'ici le culte de Mén attesté à Philippes même. L'attitude de Drexler n'aurait pas dû entraîner trop loin M. P. Perdrizet, qui, d'abord, avait fait état de l'hypothèse première³.

Il n'y a, en fait, qu'une légère correction à apporter à l'identification proposée d'abord par L. Heuzey. Dès qu'on a éliminé

1) *L. I.*, p. 2730 (1897).

2) Dédicace à Mén Tyrannos-Dionysos, qui témoigne d'un intéressant syncrétisme; cf. *JHS*, VIII, 1887, p. 411; *IG*, XII, 8, n° 587 (Alikí, S. de l'île).

3) *BCH*, XX, 1896, p. 55 sqq (Thasos et Philippes sont reconnus comme centres du culte de Mén, p. 76; il est vrai que, p. 93 et n. 6, dans le même article, M. P. Perdrizet concède que la Thrace n'a pas connu Mén; le Mén de Dionysos, tardive apparition, serait un isolé dans une ville cosmopolite; un texte d'Hésychius, d'après quoi Bendis se serait appelée Mendis, ne prouverait rien non plus (*ibid.*). En 1897 (*BCH*, XXI, p. 525), M. Perdrizet citait encore Mén parmi les dieux orientaux de Philippes; il le considérait comme adoré surtout par les masses populaires. Par contre, dans les *Cultes et mythes du Pangée* (1910), p. 86, n. 3, le savant archéologue a rayé ce nom de la liste des dieux orientaux de la ville; il avait transformé « Mén », à la manière de Drexler, en une Artémis thrace. Même indication dans Knaack, art. *Bendis* de la *R. E.* de Pauly-Wissowa, III, p. 269 sqq.; dans Keune, art. *Felsendenkmaeler*, *ibid.*, Suppl., 1918, p. 488 (n. 50).

la fausse lecture COTO, ce qui débarrasse définitivement l'histoire des cultes de Philippi d'une erreur trop accréditée¹, on n'est plus embarrassé pour reconnaître, en général, la divinité thrace Artémis-Bendis, sous sa forme latinisée de Diane, dans les très nombreux reliefs dispersés sur les rochers de Philippi, et qui présentent, avec les variantes déjà signalées, — mais selon les mêmes thèmes —, la Chasseresse, à la poursuite des biches ou des cerfs de la montagne. Son type est, certes, nettement distingué de celui des dieux phrygiens, puisqu'elle n'a ni le bonnet étoilé, ni le sceptre-lance, *ni, sauf en un ou deux cas, l'attitude frontale immobilisée², ni surtout le vaste croissant placé derrière les épaules³*. Comment les décorateurs des rochers de Philippi, qui furent traditionalistes, auraient-ils songé, une seule fois, à créer un type de Bendis si différent des autres?

Nous avons examiné à nouveau les inscriptions et représentations placées à droite du relief, sur une portion aplanie de la roche formant une large stèle. Il y a là plus de sujets que L. Heuzey n'en avait primitivement remarqué. Une inscription de six à huit lignes au moins, *en grec*, gravée dans toute la largeur a probablement disparu à la partie supérieure du champ ravalé. Il ne reste plus que quelques lettres, sans signification. A peu près à mi-hauteur entre la bordure supérieure et l'ex-voto de Galgestia, une première paire d'yeux votifs est dessinée avec un faible relief. Un peu au-dessous, et à gauche, on discerne encore quelques caractères d'une inscription grecque évanide, disposée dans toute la largeur de la pierre, et qui

1) Ci-dessus, p. 165 sqq.

2) Le seul exemple d'une véritable Artémis à pose frontale — exemple obtenu d'ailleurs par maladresse — est comme on l'a vu, celui de la dédicace de Rutilius Maximus (IV^e secteur). Cf. ci-dessus, p. 167.

3) Le petit croissant de Séléné accompagne bien des fois, on l'a vu, les représentations de Diane, à Philippi; mais il n'est jamais placé derrière les épaules de la déesse; sur un ensemble de plus de cinquante reliefs observés, on ne trouve que quelquefois le croissant dans la chevelure; en général il est figuré au fronton du *naiskos* (pour les Artémis « mithriaques », cf. ci-dessus, p. 184 sqq).

comprenait primitivement au moins quatre lignes¹. Elle a été ravalée aussi, et, dans la partie droite, où elle a plus complètement disparu, j'ai noté un petit dessin de navire, à gauche de ΧΑΡΙΤΩΝ, etc. C'est au-dessous seulement de ces textes ou dessins disparus, qu'on remarque le croissant surmonté de l'étoile, à gauche, et, à droite, dans un cadre, l'ex-voto de Galgestia : ils ont visiblement trouvé place sur le rocher à une date plus récente. L'ex-voto de Galgestia² doit se lire :

Galgest-
ia · Primil-
la · pro
filia LUNE
v(otum) s(olvit) · l(ibens) · m(erito)

Comme L. Heuzey l'avait bien vu d'abord, il n'y a donc pas à chercher le nom de Diana dans les lettres de la quatrième ligne. Une Galgestia est mentionnée sur une inscription inédite de Drama³. Les dieux phrygiens, ainsi qu'Isis, ou d'autres σωτηρες ἐπίχοοι, devaient passer pour guérir de la cécité, peut-être parce qu'ils avaient aussi le pouvoir de punir de l'ophtalmie : d'où l'ex-voto des yeux⁴. Lune ne doit pas être, certes, le nom de la fille de Galgestia Primilla (pour Luna), mais, sans doute, plutôt, le nom de la divinité à qui s'adressait l'ex-voto (pour Lunae). Artémis, appelée partout ailleurs Diana, est exclue; on eût pu pen-

1) Haut. des lettres, 0,02 :

A IOΣ

Π ΥΟΣ

ΕΙΣΙΩ (Εἰσιών, nom théophore ?)

ΧΑΡΙΤΩΝΙ (Χαρίτων ?)

2) Cadre : haut. 0,22; larg. 0,17. Haut. des lettres de l'inscription : 0,025.

3) Épitaphe d'un sevir augustal, qui sera prochainement publiée par le *Bulletin de corresp. hellénique*; l. 1 : C. Galges[tius]; l. 4 : uxori. et. Galg[estiae] Quintae; l. 6 [v]ivos (pour vivus?). Cette forme, assez ancienne, daterait l'inscription des premiers temps de l'Empire.

4) Cf. P. Roussel, *Les cultes égyptiens à Délos*, p. 227-228, p. 290-291; cf. ci-dessus, p. 178.

ser à une erreur pour *Lupo*, nom donné par les Romains à *Mên*. Mais si cette conjecture paraît, comme il semble, inutile¹, nous soulignerons simplement une faute, fréquente pour l'époque, et remarquée à Philippes même, dans d'autres ex-voto². On aurait, près du relief, adressé des dévotions à la parèdre féminine de *Mên-Lunus* — les hommes invoquant plutôt ce dieu, les femmes, plus particulièrement, *Luna* (*Μήνη, Σελήνη*). Cette déesse, toujours distinguée de *Diana*, à l'époque latine, est bien celle qu'un sculpteur anonyme avait représentée : il n'est plus besoin d'autre explication des formes féminines du relief.

XV. — (COTYS)-CYBÈLE; ATTIS?

La Mère des dieux, déjà signalée par L. Heuzey — d'après une inscription latine de *Dikili-Tasch*, — dans le Panthéon de Philippes, est aussi fort nettement figurée sur un rocher du IV^e secteur (n° 201), au voisinage de l'escalier de *Titonius*. Il y a là deux représentations de la *Cybèle* assise, traditionnelle, dont l'une brisée par en haut, jusqu'au siège³. Ces figures n'avaient point été remarquées avant nous. La déesse est placée, comme à *Thasos*, dans une sorte de niche dont les côtés sont formés par deux parastades, ornées de chapiteaux embryonnaires⁴. Le trône était cubique; la déesse élevait peut-être, de la main gauche, un large tympanon, qui peut aussi avoir été figuré par ailleurs dans le champ du relief. L'usure de la paroi rocheuse ne permet pas d'en décider sûrement.

Les représentations figurées de *Cybèle* dans un *naiskos* portatif existent en assez grand nombre à *Thasos*, où, depuis

1) La lecture *LVNE* est certaine; elle a été vérifiée plusieurs fois.

2) *Diane* pour *Dianae*, dans l'ex-voto de *Rutilius Maximus*, secteur IV, n° 306; ci-dessus, p. 167.

3) [En 1922, un relief de ce type, sur plaque de marbre, a été trouvé par M. L. Renaudin, au voisinage du sanctuaire de *Silvain*, dans un petit lieu de culte spécial.]

4) Haut. 0,34; larg. 0,345. Pour les *naiskoi* comparables de *Thasos*, cf. Ch. Picard, *Monum. Piot*, XX, 1913, p. 47-48, et fig. 4.

l'époque archaïque jusqu'à la période antonine, la déesse a occupé un important Métroon, voisin de l'église actuelle (Haghios Nicolaos) ; on connaît aussi des représentations comparables de Cybèle en Thrace. La déesse phrygienne eut, à Périnthe sans doute, un culte florissant¹. Par là, se fait la liaison avec l'Asie-Mineure, de Cyzique à Smyrne, région où le type de la Cybèle au *naiskos*, connu dès la période archaïque, était resté traditionnel². L. Heuzey, à propos de la dédicace [*Ma*]tri deo[rum] qu'il avait trouvée à Dikili-Tasch³, n'a pas manqué de rappeler justement, par ailleurs, les rapports qui unissaient la Cybèle phrygienne au culte thrace de la déesse Cotys, ou Cottyto, déjà nommée par Eschyle dans sa tragédie des *Édones*, et même identifiée par Strabon avec la grande Mère asiatique⁴.

On avait cru déjà posséder, à Philippes, une représentation de cette déesse Cotys, qui a eu aussi les plus directs rapports avec le thiasse bachique indigène⁵. Sur un haut-relief d'un petit sanctuaire rupestre (pl. I), à l'Ouest et au-dessus du théâtre, une déesse chasserresse, vêtue d'une courte *chlamys*, est figurée tirant de l'arc (pl. V, R). Au-dessous de cette figuration, comme on l'a vu, L. Heuzey avait pensé à tort discerner les lettres COTO⁶. Il trouvait là un souvenir de Cotys-Cottyto. Cette lecture a été acceptée, avec quelques réserves, par O. Gruppe⁷, puis, plus formellement, par M. P. Perdrizet⁸. L'inscription est d'ailleurs déjà passée dans le *Corpus inscript. latinarum*, sous la forme

1) G. Seure, *BCH*, XXXVI, 1912, p. 575-577, n° 31.

2) On mentionnera en particulier les séries de Cymé, et de Marseille [apportée de Phocée?]; cf. H. Graillot, *Le culte de Cybèle*, p. 1 sqq.

3) *Mission*, p. 43-44.

4) Strabon, p. 470 C: *Tragic. Pragm.*, *Æsch.*, 56. La déesse figure sur des monnaies thraces (Mionnet, I; Anchialos, n° 58; Deultum, n° 130; Coela, n° 15).

5) Cf. ci-dessus, p. 142, n. 6.

6) *Mission*, p. 81, n° 37.

7) *Griech. Mythol.*, II, p. 1555, n. 6 : « Malgré le relief d'Heuzey avec l'inscription *coro*, dit O. Gruppe, l'assimilation d'Artémis à Cotys reste incertaine » Cette réserve n'est que trop juste.

8) *Cultes et mythes du Pangaée*, p. 10, n. 4.

fautive que lui donnait le premier déchiffrement¹, et Rapp en a tiré argument, dans un mémoire fortement inspiré par les études macédoniennes de L. Heuzey, pour poser comme certaine, l'équivalence de Cotys et de l'Artémis Élaphebolos anatolienne². On a montré ici (p. 166) que l'inscription de Philippes comporte une première ligne fort visible, et qu'il faut lire :

CASSIVS.....

ΓΟΡΟΝΥΜ.....

ce qui ruine toutes les conclusions tirées, un peu partout, du faux nom de Coto. Nous n'avons isolément, pour Cotys-Cybèle, à Philippes, *que les reliefs de la déesse assise, au tambourin.*

Sur le rocher même³ où a été représentée Méné-Luna, j'avais remarqué, en 1914, une représentation très usée de femme assise sur un siège, avec, auprès d'elle à droite, un petit personnage, dont les jambes nues sont visibles : n° 311⁴. Il s'agit là vraisemblablement, déjà, d'un groupe Cybèle et Attis, mais l'état de mutilation du relief ne permet plus de décider de l'identification, sans réserves.

Attis recevait-il un culte à Philippes ? On ne saurait encore l'affirmer nettement. Mais il ne serait pas improbable que la suite de nos travaux le démontrât. M. L. Renaudin a trouvé en 1921, dans le sanctuaire des dieux égyptiens, une statuette en terre cuite de Télesphoros⁵, dieu thrace, parèdre d'Asclépios

1) *CIL*, III, 635.

2) *Beziehungen des Dionysoskultus zu Thrakien und Kleinasien*, p. 32 ; cf. aussi *Lexic.* de W. Roscher, s. v. *Kotys*, p. 1399.

3) La région en avant de ce relief sera ultérieurement dégagée.

4) Haut. 0,45, larg. 0,33.

5) Cf. ci-dessus, p. 180. Sur Télesphoros, [dieu thrace (?), S. Reinach, *Rev. Ét. gr.*, XIV, 1901, p. 343-349 ; *Cultes, mythes et relig.*, II, p. 255 sqq. ; G. Seure, *Rev. arch.*, 1913, I, p. 50, n. 3 ; *Rev. Ét. gr.*, XXXI, 1918, p. 389 sqq. Dans les centres religieux où Cybèle exerçait la médecine, Attis était parfois métamorphosé en Télesphoros, et la déesse elle-même, en une sorte d'Hygie ; cf. H. Graillet, *Le culte de Cybèle*, p. 392. Il est possible que l'Isieion de Philippes ait été un centre médical (cf. ci-dessus, p. 178, p. 183, l'ex-voto à l'oreille, et la dédicace du médecin Q. Mofius Euhemerus). A Thasos, la figure

à Thasos, mais qui était aussi, en certains endroits, assimilé à Attis. De plus, près du sanctuaire de Silvain découvert en 1920, dans le III^e secteur, là où, en 1914, nous avons remarqué de grandes niches creusées dans le roc¹ pour des statues qui ont disparu aujourd'hui, nous avons découvert, sur un rocher aplani, une assez longue inscription effacée, susceptible d'apporter quelques révélations nouvelles. Elle nous conservait, semble-t-il, certains actes d'un collège religieux, dont l'éponyme(?) est chaque fois désigné en tête. A côté de cet éponyme pourrait avoir figuré un *archigallos*². Le nom d'Attis paraît d'ailleurs assez lisiblement, dans un cartouche spécial, à droite de l'inscription principale, où l'on voit aussi la mention d'un βουκόλος.

Cybèle et Attis figuraient peut-être d'ailleurs *au moins encore une fois* sur les rochers de Philippes. A la limite Ouest de la cité, L. Heuzey avait remarqué le premier, en 1862, dans un encadrement long de 0^m,765, une frise de cinq personnages, que nous avons à notre tour retrouvée (n^o 419, sec-

de Télesphoros, avec le capuchon caractéristique, est gravée sur un ex-voto à Asclépios, dont le relief n'a pas encore été publié. Un Attis (de la collection Christidès) a été photographié par moi dans l'île en 1911; cf. aussi, *BCH*, XLV, 1921, p. 136 sqq.; un autre Attis, provenant peut-être de Philippes même, était jadis conservé dans la collection de Wix; cf. H. Sitte, *Jahresh. d. Oest. Inst.*, 1908, p. 97 (*Beiblatt*), fig. 65.

1) [Depuis que cet article a été écrit, la région a été fouillée par l'École française d'Athènes; on a trouvé là tout un ensemble de sanctuaires adossés au roc : temple de Silvain, avec les trois grandes niches, autels d'Artémis-Bendis, de Cotys-Cybèle, près d'un petit Dionysion.]

2) H. Graillet, *Le culte de Cybèle*, p. 230-238. On lit, en tête de chaque document, la formule ὑπὸ σπειράρχην. Or, le mot σπείρα, cohors, est entendu d'un collège, dans une inscription grecque d'Ostie, *IGSl*, 125, 1; cf. v. Herwerden, *Lex. gr. supplet. et dialect.*, s. v. Le σπειράρχης aurait été chef du collège; cf. le mot σπείραρχος sur une inscription des environs de Périnthe, où l'on retrouve un ἀρχιβουκόλος; cf. Kaibel, *Suppl. epigr. gr.*, *Rhein. Mus.*, XXXIV, 1879, p. 211 (1036 A) = *Ephem. epigr.*, III, 1877, p. 236. Le titre de βουκόλος a une valeur religieuse attestant la parenté du culte avec celui de Dionysos; outre le titre probable d'ἀρχιγάλλος, l'épithète ΓΑΛΛ (γάλλος ?) paraît à plusieurs reprises, à Philippes, sur la pierre ici étudiée.

teur V). H. Daumet, qui a bien dessiné cette frise¹, voyait au centre « un groupe de deux personnages dont l'un serait un enfant dans une pose demi-renversée ». En examinant à nouveau les figures ainsi décrites, nous pouvons ajouter l'observation suivante : la figure féminine assise, de type matronal, porte, à la main droite, un tympanon. Ce serait donc encore plutôt qu'une *Nutrix*, Cybèle, représentée cette fois avec Attis jeune, au temps où, selon la légende, la déesse phrygienne allait s'éprendre de la beauté du berger². On sait que celui-ci recevait un culte particulier dans la région d'Amphipolis.

Les observations ci-dessus présentées ne visent point à résoudre tous les doutes, comme on l'a dit d'emblée, ni à fixer immuablement la personnalité des protecteurs de la colonie de Philippi, au 1^{er} siècle de notre ère. D'autres ex-voto pourront être encore découverts, ajoutant certaines déités nouvelles à nos listes, modifiant peut-être aussi, sur certains points, les suggestions ici proposées.

Dans l'ensemble, à la suite d'une enquête assez étendue, on peut encore reprendre et confirmer, notons-le bien, les conclusions générales posées par L. Heuzey dès 1862, à la fin de sa remarquable étude :

« D'une part, disait L. Heuzey, nous voyons les anciens dieux du pays, se cachant sous le nom, et comme sous le masque des divinités grecques et romaines, *perpétuer leur influence à travers tous les changements de gouvernement et de population*. Nous assistons, en même temps, à l'invasion des cultes de l'Orient, — appelés par l'avidité d'un peuple auquel ses antiques croyances ne suffisaient plus, — et précédant, de leur

1) *Mission*, pl. III, fig. 5; cf. p. 86.

2) M. L. Renaudin me signale que le personnage à droite de Cybèle serait une divinité féminine, appuyée sur une haste (ou grande torche), et tenant, de la main droite, une offrande indistincte.

bizarre cortège, la pure et sainte doctrine, qui, née sous le même ciel, mais au sein d'une autre race, s'avance à leur suite pour renouveler le monde ancien.»

Nos recherches nouvelles, notamment à propos du Dionysos, du Cavalier thrace et de Bendis, développent, à mon sens, la justesse des interprétations de L. Heuzey, en ce qui concerne d'abord la persistance d'anciens cultes thraces. M. P. Perdrizet semble avoir laissé entendre, à diverses reprises¹, et peut-être avec quelque excès, que dans la colonie romaine de Philippes, l'influence religieuse latine s'était installée assez vite de manière prépondérante. Or, L. Heuzey avait marqué, — assez justement, au contraire — combien d'éléments grecs et locaux subsistèrent à Philippes, après l'établissement de la colonie d'Auguste. Le progrès de notre enquête épigraphique a déjà accru le nombre des textes en langue hellénique conservés dans la cité; il nous montre aussi, sous diverses formes, la prépondérance traditionnelle d'usages thraco-phrygiens, ou macédoniens. Dans une étude spéciale du rite local de l'ἀπὸ κρυφῆς, rapproché du « παρχακρυφὸς ῥέθρις », j'ai tenté de prouver qu'il fallait rapporter l'incinération funéraire, faite avec les roses du Pangée, à une croyance religieuse répandue en Asie-Mineure, plutôt qu'à l'influence, secondaire, à mon sens, des *Rosalia* latines². Même au premier siècle de notre ère, et plus tard encore, le conservatisme religieux restait très marqué dans toute la région.

L. Heuzey a bien vu l'intérêt du développement, en Macédoine, des cultes de l'Orient; nous ajouterions maintenant ceux de l'Égypte. Ce que l'on doit constater pour Isis, Sérapis, Hor-Harpocratès, (Anoubis?), d'une part, pour Méné, Cybèle, Attis, par ailleurs, et, peut-être, semblerait il, pour Mithra lui-même, est fort intéressant. Peut-être devra-t-on mettre, — à l'origine, du moins, — cette invasion de cultes étrangers en relations avec l'acte hardi de Philippe de Macédoine, qui fit,

1) P. ex. : BCH, XXI, 1897, p. 525, n. 1.

2) Cf. BCH, XXXVIII, 1914, p. 38-62 (avec Ch. Avezou).

comme l'a rappelé L. Heuzey, de la colline aux mines dite de Dionysos, un lieu d'asile¹. L'immigration de gens de divers pays, dans une zone où tous les *outlaws* trouvaient l'impunité, a dû enrichir passablement le *folk-lore* de la contrée. Par le trafic maritime de la Pérée thasienne, et, comme je l'ai indiqué aussi, un peu plus tard, par l'influence de la *Via Egnatia*², les cultes orientaux trouvèrent les moyens de gagner l'Occident. A Philippes même, ils pouvaient se mélanger, plus facilement encore qu'ailleurs, avec l'apport latin.

Ce que dit la « *Mission de Macédoine* » du processus de l'apparition du christianisme dans la région, se trouve pareillement confirmé par nos découvertes. On ne peut assigner une date certaine, à Philippes, à cette curieuse croix chrétienne³, (secteur IV, n° 312), qui se rapproche, par sa forme, à la fois de la croix grecque et de la croix latine, et qu'un néophyte aurait placée, selon L. Heuzey, parmi les dieux païens, comme « l'image du Christ dans le Panthéon d'Alexandre Sévère », ou peut-être, « pour sanctifier ces rochers couverts des images de l'antique idolâtrie⁴ ». A ce document, nous pouvons du moins ajouter d'autres indices, qui montrent l'effet de l'installation du christianisme, dans une cité où s'était développée déjà une colonie juive nombreuse, et où triompha assez facilement, en 52, la propagande de l'apôtre Paul⁵. J'ai signalé la mise en place de symboles chrétiens sur un cippe dédié d'abord à Isis, au nom de la cité, et qui a été retrouvé, *déplacé*, à la porte S.-E. de la ville, sur le trajet probable de l'Egnatia⁶. L'inscription, récemment publiée, qui nous conserve une copie de la correspondance d'Abgar et du Christ, — talisman placé intentionnellement à la même porte de l'enceinte, et proba-

1) Appien, *Bell. civil.*, IV, 106; *Mission*, p. 86.

2) Cf. ci-dessus, p. 187.

3) *Mission*, p. 85, pl. IV, fig. 9.

4) *Mission*, p. 86.

5) *Acta*, XVI, 16 sqq.

6) Cf. ci-dessus, p. 183.

blement en souvenir de croyances locales, en honneur aussi à Thasos dès l'époque archaïque, — nous montre, par ailleurs, comment les chrétiens de Philippes avaient transporté, d'Édessa vers l'Occident, les symboles et les écrits d'une foi nouvelle¹.

Athènes, mai 1921.

CH. PICARD.

1) *BCH*, XLIV, 1920, p. 41-69 (Ch. Picard).

ALEXANDRE D'ABONOTICHOS

ET LE NÉO-PYTHAGORISME

La carrière prodigieuse d'Alexandre d'Abonotichos, le faux prophète stigmatisé par Lucien, est bien connue de tous ceux qui s'intéressent à l'histoire du paganisme romain. Je lui ai moi-même consacré en 1887, à l'âge de dix-neuf ans, un petit mémoire qui, on ne s'en étonnera pas, est d'une érudition un peu superficielle¹. Depuis lors, plusieurs savants, notamment M. Babelon², se sont occupés du culte du serpent Glycon, fondé à Abonotichos, et des monuments qu'il nous a laissés. Enfin, tout récemment, M. Weinreich a pour la première fois cherché à replacer dans son ambiance historique un phénomène religieux à première vue extraordinaire et à l'expliquer à l'aide des croyances du siècle des Antonins³. Si je reprends la parole à sa suite, dans l'intention non de critiquer mais de compléter son étude, ce n'est pas uniquement pour me faire pardonner un péché de jeunesse en faisant amende honorable, mais afin d'insister sur un fait qui me paraît essentiel et n'a pas, me semble-t-il, été suffisamment mis en lumière.

L'écrit de Lucien nous laisse perplexes parce qu'il renferme une contradiction intrinsèque, et nous place devant un dilemme

1) *Alexandre d'Abonotichos, un épisode de l'histoire du paganisme au II^e siècle* dans les *Mémoires couronnés publiés par l'Académie de Belgique*, tome XL.

2) Babelon, *Revue Numismatique*, 4^e série, t. IV, 1900, p. 1 ss. — Une bibliographie plus complète est donnée par Weinreich.

3) Otto Weinreich, *Alexandros der Lügenprophet und seine Stellung in der Religiosität des II^{en} Jahrh. nach Chr.* dans *Neue Jahrb. für das klass. Altertum*, XLVII, 1921, p. 129-151.

embarrassant. D'une part, il représente Alexandre comme un misérable imposteur : fourbe, débauché, avide d'argent et d'honneurs, capable de tous les crimes, jusqu'à l'assassinat, cet aventurier a trompé la crédulité de ses fidèles par les supercheries les plus grossières¹. D'autre part le sophiste constate — et des documents irréfutables, inscriptions et monnaies, confirment ici son témoignage — que le culte d'Abonotichos eut un succès merveilleux et survécut longtemps à la mort de son fondateur. Il ne recruta pas seulement ses adeptes parmi les populations superstitieuses et bornées de la Paphlagonie, sa renommée s'étendit au loin dans le monde hellénique² et son action se fit sentir jusqu'à Rome : un sénateur connu donna à ce prêtre d'Asie sa fille en mariage ; un empereur — et cet empereur est Marc Aurèle — changea à sa demande le nom de la ville d'Abonotichos en celui d'Ionopolis, qui s'est perpétué jusqu'à nos jours dans l'appellation turque d'Inéboli.

Une pareille influence suppose qu'aux yeux de beaucoup des contemporains de Lucien, l'oracle et les mystères qui firent la célébrité d'un petit port du Pont Euxin avaient quelque valeur particulière et nous devons donc nous demander à quels besoins spirituels ils donnaient satisfaction et quelle signification religieuse les dévots y attachaient. Ce serait en effet faire preuve d'une confiance ingénue que d'accepter comme l'expression d'une vérité sans mélange le portrait que trace du *Pseudomantis* un rhéteur malveillant. Pamphlétaire professionnel, hostile à toute dévotion, ennemi personnel d'Alexandre, qui avait voulu le faire jeter à la mer, Lucien s'adresse de plus à un philosophe épicurien³, qui se targuait de son incrédulité et

1) Comme la découverte de tablettes de bronze qui annonçaient l'épiphanie prochaine d'Asklépios, un artifice souvent employé par les faussaires ; cf. Weinreich, p. 12 ss, et *Catal. coll. astrol.*, VIII, 3, p. 102.

2) L'oracle rendu pour préserver les maisons de la peste a été retrouvé par M. Perdrizet à Antioche de Syrie (*Comptes rendus Acad. Inscr.*, 30 janvier 1903) ; cf. Martianus Cappella, I § 19 et Heim *Incantamenta magica*, 1892, p. 519.

3) J'ai exprimé autrefois l'opinion que le Celse auquel est adressé le *Pseudomantis* était l'auteur du « *Discours Véritable* ». Mais peu après l'impression de

avait lui-même écrit contre les magiciens. L'opuscule composé par un tel auteur pour un tel lecteur ne peut contenir qu'une polémique tendancieuse. Lucien, qui a quelque chose de l'esprit de Voltaire, partage son incompréhension des phénomènes religieux, et sa verve moqueuse n'a pu nous offrir qu'une caricature tout extérieure de l'œuvre tentée par celui que son libelle honnit et bafoue.

Laissons à l'écart le côté psychologique du problème. Il est difficile de démêler chez un apôtre, qui se croit ou se dit inspiré, la part d'enthousiasme et de simulation, de mysticisme et de rouerie et nous ignorerons toujours jusqu'à quel point le pseudo-prophète fut un illuminé ou un hypocrite ou devint par auto-suggestion la dupe de ses propres mensonges.

Nous pouvons nous demander, avec plus de chance de trouver une réponse, ce que contenait la prédication d'Alexandre qui puisse expliquer l'attraction puissante qu'elle exerça. Or, d'indications éparses dans le pamphlet du sophiste de Samosate, il apparaît clairement que le grand prêtre d'Abonotichos introduisit dans sa doctrine des idées empruntées à la philosophie pythagoricienne. Nous trouvons vers le début un renseignement précieux à cet égard. Dans sa jeunesse, nous apprend Lucien (c. 5), Alexandre eut pour maître un médecin qui avait été le compagnon d'Apollonius de Tyane et avait appris à connaître toute sa mise en scène. Lucien dépeint ce médecin comme un charlatan, à la fois empoisonneur et sorcier, qui prétendait connaître des incantations efficaces pour obtenir des succès en amour, la découverte de trésors ou l'obtention d'héritages. L'accusation de magie portée contre les néo-pythagoriciens était courante¹ et l'on ne peut dire qu'elle fût tout à fait injustifiée.

mon mémoire, les remarques de Heine, *Ueber Celsus ἀληθὲς λόγος* (dans *Philol. Abhandl. dem Martin Hertz dargebracht*, Berlin, 1888) p. 197 ss. ont ébranlé ma conviction. Cf. Weinreich, p. 5. — Galien cite parmi ses propres écrits une Ἐπιστολὴ πρὸς Κέλσον Ἐπικούρειον (l. XIX, p. 48 K.; cf. Usener, *Epicurea*, p. LXXIV). C'est probablement celui de Lucien.

1) Cf. p. ex. S. Jérôme (Eusèbe) *Chron.*, 1886 : « Anaxilaus Larissaeus py-

Ces théosophes se livraient dans leurs conventicules secrets à des opérations de spiritisme, et prétendaient fournir par l'évocation des ombres la preuve directe de l'immortalité de l'âme. Avec la nécromancie, ils s'adonnaient aux autres sciences occultes. Un homme comme Nigidius Figulus, le rénovateur du pythagorisme à Rome, à la fois théologien, astrologue et thaumaturge, eut certainement provoqué les médisances et les railleries de Lucien, s'il eut vécu de son temps. Retenons donc ce fait essentiel : Alexandre d'Abonotichos fut le disciple d'un médecin pythagoricien, qui lui-même avait eu pour maître Apollonius de Tyane. Nous apprenons ainsi par quels intermédiaires les doctrines de la secte philosophique furent transmises au prophète oriental. De fait, Lucien lui-même (c. 25), après avoir insisté sur l'hostilité qu'Alexandre témoigne aux épicuriens et aux chrétiens, ajoute qu'au contraire « les disciples de Platon, de Chrysippe et de Pythagore étaient ses amis et entre eux et lui régnait une paix profonde ». Platoniciens et pythagoriciens, qui à cette époque d'éclectisme ne se distinguaient guère, montrèrent donc de la bienveillance envers celui que Lucien représente comme un monstre abominable. Voici qui donne beaucoup à penser. Une autre remarque du sophiste (c. 41) n'est pas moins suggestive : Alexandre « enjoignit à tous de s'abstenir de la pédérastie, comme d'une chose impie » On sait quelle fut dans l'antiquité l'indulgence de la plupart des philosophes pour ce vice, toléré quand il n'était pas recommandé, mais la sévérité dont fit preuve le prophète est conforme à la rigueur de la morale pythagoricienne qui, condamnant toute concupiscence, n'autorisait l'œuvre de la chair que dans le but exclusif de procréer des enfants¹.

Mais, indication décisive, nous apprenons qu'Alexandre lui-

thagoricus et magus ab Augusto Urbe et Italia pellitur », cf. Reifferscheid, *Quaestiones Suetonianae*, p. 408; Méautis *Recherches sur le pythagorisme*, Neuchâtel, 1922, pp. 22, 133.

1) Zeller, *Philos. der Gr.*, V^e, p. 146 n. 3 ; — Plotin condamne de même la pédérastie, malgré Platon (*Ibid.*, V^e, p. 600, n. 4.).

même se donna ouvertement pour un nouveau Pythagore. « Écrivant à son gendre Rutilianus en termes pleins de modestie », il se contenta d'affirmer qu'il était semblable à Pythagore (c. 4). Mais dans un oracle rendu à Abonotichos, il alla plus loin et laissa entendre que l'âme du philosophe s'était réincarnée en lui, tandis que son esprit prophétique lui venait de Zeus¹. Dans les danses sacrées, s'il faut en croire Lucien, (c. 40)² il faisait voir une cuisse dorée brillant à la lumière des lampes, laissant ses fidèles convaincus par ce signe manifeste que le vieux sage de Samos revivait en sa personne.

Si Alexandre se donnait pour un nouvel avatar de Pythagore, c'est qu'il enseignait la métempsycose, le dogme le plus caractéristique de la secte. Les idées qui y avaient cours sur cet article expliquent un oracle bizarre dont se gausse Lucien (c. 43) ; un certain Sacerdos de Tyane ayant demandé ce qu'il deviendrait après cette vie, reçut pour réponse : « D'abord un chameau, puis un cheval, puis un sage et un prophète ». Les partisans de la transmigration enseignaient en effet que l'âme des bons passait dans les corps d'animaux paisibles et apprivoisés, celle des méchants dans les corps de bêtes sauvages³. Le chameau et le cheval, quadrupèdes domestiques, étaient ainsi dignes de recevoir l'esprit de l'honnête Sacerdos.

La conformité des croyances eschatologiques professées par Alexandre avec les doctrines pythagoriciennes est parfaite. On sait que ces philosophes, héritiers des orphiques, enseignaient que les esprits supérieurs des sages, leur purification achevée, échappaient au cycle de la génération, pour remonter vers les cieux étoilés, ou du moins que dans les intervalles des réincarnations, les âmes bienheureuses allaient habiter la lune, où

1) Lucien, c. 40. C'est la distinction de la ψυχή et du νοῦς, habituelle chez les néo-pythagoriciens.

2) Cf. Diog. Laërce, VIII, 11 : Λόγος δὲ ποτε αὐτοῦ (Πυθαγόρου) παραγυμνωθέντος τὸν μηρὸν ὁρῆσθαι χρυσοῦν. Cf. Delatte, *La vie de Pythagore, par Diogène Laërce* (Mém. Acad. Belgique, 2^e série, t. XVII), 1922, p. 112, 171.

3) Platon, *Rep.*, X, 620 D.

elles se dépouillaient d'un corps subtil — l'*εἴσωλον*, siège de la vie sensitive — qui les enveloppait encore, et devenues purement rationnelles s'élevaient vers le soleil¹.

Aussi, Alexandre, pour être agréable à son beau-père Rutilianus, lui annonce-t-il qu'après avoir été successivement dans des existences antérieures Achille et Ménandre, il deviendra après son décès un rayon de soleil².

Lorsque le même Rutilianus demanda quel précepteur il devait donner à son fils, l'oracle lui recommanda Pythagore et Homère. Les préceptes du grand moraliste et les récits du poète, interprétés symboliquement, étaient en effet, le fondement de l'éducation pythagoricienne. Il y a une curieuse ressemblance entre la réponse d'Alexandre et une épitaphe, trouvée à Pesaro, où un jeune pythagoricien, mort à l'âge de douze ans, dit de lui-même³.

*Dogmata Pythagorae sensi studiumque sophorum
et libros legi, legi pia carmina Homeri,
sive quot Euclides abaco praescripta tulisset.*

Les doctrines du sage de Crotone, la poésie « pieuse » d'Homère, la science sacrée d'Euclide⁴, voilà ce qu'un bon pythagoricien doit enseigner à ses enfants. Malheureusement pour le devin, le fils de Rutilianus mourut peu de jours plus tard. Mais celui-ci, dans sa crédulité aveugle, tira lui-même d'embarras son conseiller malencontreux : L'oracle signifiait que l'enfant

1) Cf. mon *Afterlife in Roman paganism*, 1922 (New Haven, Yale Press) p. 25, 103 s.

2) De même, Plutarque dans le mythe du *De facie lunae*, c. 82, p. 483 D, dit que les âmes sont ἀκτίνι τὴν ὄψιν εἰσχυρίζονται. — J'ai réuni dans mes *Études syriennes*, p. 106, d'autres données relatives à cette doctrine pythagoricienne.

3) Bücheler, *Carm. epigr.*, 434. J'ai montré ailleurs la signification pythagoricienne du vers : « Τέτρακε Tartarei per sidera tendo profundī » (*Les Enfers selon l'Axiochos* dans *Comptes rendus Acad. des Inscriptions* 1920, p. 283).

4) Alexandre ne parle pas des mathématiques, mais, un oracle (c. 11) où il fait connaître son nom par les chiffres que valent les premières lettres dont il est composé, montre qu'il se plaisait aux jeux numériques dont l'école a usé et abusé.

défunt n'aurait d'autres précepteurs qu'Homère et Pythagore, qu'il allait retrouver dans l'autre monde. On croyait 'en effet que les âmes d'élite vivaient dans les Champs Élysées, situés dans la lune ou dans les sphères supérieures, en société des héros du passé. Un oracle d'Apollon répondit à Amélius, qui lui demandait où s'était rendue l'âme de Plotin, que celle-ci était allée rejoindre la sainte compagnie de ceux qui avait été enflammés de l'amour divin, là où se trouvaient « Platon, force sacrée, et le pieux Pythagore » Nous avons montré ailleurs combien les vers de cet oracle étaient inspirés par les idées pythagoriciennes¹.

Les méchants au contraire devaient, suivant ces idées, subir dans de sombres demeures de cruels châtements. Comme on interrogeait Alexandre sur le sort réservé à ce monstre d'impété qu'était Épicure, il répondit : « Chargé d'entraves de plomb, il est assis dans la fange ». Être plongé dans un borbier, c'est là déjà pour l'ancien orphisme le châtement des âmes que les rites n'ont point purifiées². Alexandre s'est borné à joindre à cette peine celle des chaînes qu'une antique tradition faisait porter éternellement dans le Tartare à Thésée et Pirithoüs et Pythagore à Hésiode³.

Passons maintenant à l'examen des mystères que le prophète institua à Abonotichos; en nous aidant du pythagorisme, peut-être pourrons-nous reconnaître, dans la caricature grotesque qu'en trace Lucien, quelques traits de la vérité qu'ils prétendaient révéler. Que leur but essentiel fut d'assurer dans l'autre vie un sort meilleur aux initiés, on n'en saurait douter, car c'est à cette fin que tendaient tous les mystères du paganisme gréco-romain. Comme à Éleusis, ils duraient trois jours à Abonotichos et le troisième, où la liturgie devait atteindre son point culminant, on représentait l'union d'Alexandre et

1) Porphyre, *Vit. Plot.*, 22; cf. *Revue archéol.*, 1918, VIII, p 70 ss. et Méautis, *op. cit.*, p. 71.

2) Rohde, *Psyche*, I^{er}, p. 313. n. 1.

3) Diog. Laërce, VIII, 21.

de la Lune, car, nous dit Lucien (c. 38), l'imposteur prétendait que Séléné s'était éprise de lui tandis qu'il dormait et qu'il avait eu d'elle une fille. Une jolie femme, épouse d'un fonctionnaire impérial, représentait la déesse dans cette hiérogamie et recevait à la grande édification du mari, spectateur bienveillant, les baisers d'Alexandre¹. La scène ainsi dépeinte paraît plus profane que religieuse. Mais Lucien lui-même rapproche le rôle joué par Alexandre de celui que la mythologie prêtait à Endymion, qui durant son sommeil avait été aimé par Séléné. Or, nous savons qu'on avait donné un sens allégorique à cette fable d'Endymion, dont on célébrait les mystères à Héraclée du Latmos². Suivant une interprétation symbolique généralement admise, Endymion, était l'âme pieuse qui, attirée par la Lune, reposait dans cette station intermédiaire en attendant qu'elle s'éveillât à une autre existence³. Cette interprétation se rattache à la croyance pythagoricienne que les songes sont une vie réelle, mais supérieure, de l'âme, qui, s'échappant du corps pendant le repos, pouvait converser alors avec les esprits des morts⁴. C'est à cause de ce sens eschatologique donné au vieux conte érotique d'Endymion que celui-ci est si fréquemment représenté sur les sarcophages romains⁵. Il ne paraît pas douteux que dans les mystères

1) Comparer l'inscription d'un prêtre de Sabazius : « Qui basia, voluptatem, iocum alumnis suis dedit » (CIL VI, 142; cf. *Mon. mystères de Mithra*, t. II, p. 173, n° 552). — Friedländer (*Sittengesch.*, I^{er}, pp. 162 s., 204 s.) a déjà rapproché le droit qu'avaient les amis les plus intimes du prophète (οἱ ἐντὸς τοῦ φιλήματος) d'échanger avec lui des baisers du privilège semblable qui appartenait aux amis des rois de Perse.

2) Une longue inscription, malheureusement mutilée, qui a été rapportée d'Héraclée par Rayet, est relative à ces mystères. Elle sera publiée par M. Hausoullier. Sur le culte d'Endymion à Héraclée, cf. Paus., V, 1,4; Strab. XIV, p. 636.

3) Servius, *Georg.*, III, 391; Plutarque, *Amatorius*, 20, 776 C; *De facie lunae*, 30; Tertull., *De anima*, 55. Je reviendrai ailleurs sur cette exégèse philosophique du mythe d'Endymion.

4) Méautis, *op. cit.*, p. 31, p. 35.

5) Robert, *Sarkophagreliefs*, III, 1, planches XIII-XXIV, pp. 53-110.

d'Abonotichos aussi, le bonheur d'Alexandre, aimé par l'astre des nuits, ne fut l'emblème de la félicité réservée aux initiés dans cet autre monde où ils s'élevaient après leur mort terrestre.

Ces quelques indications tirées de l'opuscule de Lucien, suffiront, je l'espère, à montrer que le culte fondé à Abonotichos, n'était pas aussi platement ridicule et outrageusement scandaleux que le satiriste voudrait nous le faire croire. Si le biographe du prophète avait été un panégyriste, comme Philostate, au lieu d'être un détracteur féroce, Alexandre nous apparaîtrait probablement comme ayant tenu sous les Antonins à peu près le rôle qu'Apollonius de Tyane, à demi thaumaturge, à demi moraliste, avait joué sous les Flaviens. Sa mission religieuse prend ainsi une importance nouvelle en se rattachant à cette prédication pythagoricienne, dont l'action fut considérable, notamment en Asie-Mineure. La découverte récente à Philadelphie d'une stèle funéraire inspirée par le symbolisme de l'école nous en a apporté une preuve curieuse¹. Mais surtout, si nous avons bien saisi le caractère du culte défiguré par Lucien, nous y voyons l'influence exercée par les conventicules esotériques de ces théosophes amis du merveilleux sur les mystères païens, qui partageaient leurs doctrines essentielles. Ils ont les premiers donné l'exemple d'une religion d'initiés où la science (γνῶσις) était à la fois la récompense de la piété et la fin à laquelle l'homme devait aspirer; ils ont aussi, en exigeant pour l'obtention du salut de rigoureuses conditions morales au lieu de le faire dépendre de pratiques purement rituelles ou magiques, contribué largement à transformer l'esprit même du paganisme romain².

Franz CUMONT.

1) Brinkmann, *Rheinisches Museum*, LXVI, 1911, p. 622 ss.; cf. mon *After-life*, p. 151 s.

2) Cf. *After-life*, p. 38, et passim.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

André LONGUET. — **L'Origine commune des religions.** —
Paris. Librairie Félix Alcan. 1921.

Voici les termes dans lesquels cet ouvrage posthume est présenté au public par l'ami de M. André Longuet qui s'est chargé du soin de le publier :

« Ceci est une œuvre posthume. Le manuscrit en fut trouvé dans les papiers d'André Longuet lorsque la mort eut interrompu sa brillante carrière d'ingénieur.

Ce Polytechnicien était un humaniste; à cette double culture il devait un équilibre et une finesse intellectuels dont ses amis se souviennent avec admiration, de même qu'ils évoquent avec une émotion douloureuse la délicatesse de son cœur.

Mais quelques rares intimes connurent seuls ces dons. Il répugnait à paraître, soit par indifférence aristocratique vis-à-vis de l'opinion, soit par peur de blesser, dans le brouhaha de la vie, une sensibilité très vive qui était la grâce de cette âme d'élite et qu'il cachait jalousement comme une tare.

Ainsi s'explique qu'il fut un travailleur solitaire. Il n'eut point d'autres maîtres que ceux des cultures gréco-latine et française. Il ne fut ni inspiré ni conseillé. Personne ne sut de son vivant à quelles recherches il occupait ses loisirs et son meilleur ami l'apprit le jour où sa mère lui confia les pages qui suivent ».

Le travail de M. Longuet peut être résumé comme suit :

La pensée primitive a été dominée par l'idée de la dualité; c'est en opposant deux termes symétriques que les hommes apprirent à penser. Les langues anciennes connaissent un duel que partout.

dans les langues indo-européennes, sémitiques et finno-ougriennes, les progrès de la civilisation ont peu à peu fait disparaître.

« La dualité joue un rôle à part aux yeux des hommes primitifs : le procédé essentiel de leur pensée consiste à associer les idées deux à deux, à discerner dans tout ensemble deux groupes, dans tout être deux parts dissemblables, et aboutit ainsi à la constitution d'une multitude de couples : mais il faut bien remarquer que dans chacun de ces couples ce ne sont pas les analogies des deux termes que l'esprit retient : il voit surtout leur contraste, leur opposition. » (p. 9).

L'homme primitif s'attache donc à découvrir des idées s'opposant les unes aux autres, la lumière et l'obscurité, le ciel et la terre, l'homme et la femme, l'homme libre et l'esclave, la droite et la gauche, la parole et le silence. Après ce travail de discrimination, il s'efforce d'établir de nouvelles synthèses, et unit entre eux d'une part tous les premiers termes des différents couples ainsi formés, et d'autre part, tous les seconds termes. Le ciel est considéré comme masculin; on lui donne l'épithète : « Père », il est le siège de la lumière et par conséquent le dispensateur de tous les biens. La terre, au contraire, lui est subordonnée et est qualifiée de Mère; on retrouve entre les productions des biens de la terre, d'une part, l'enfantement et l'allaitement, de l'autre, une étroite liaison d'idées; elle est le siège de l'obscurité, le séjour des morts, et les animaux vivant sous le sol dans les cavités qui s'ouvrent dans son sein, les reptiles par exemple, sont considérés comme néfastes et maudits. La même opposition se rencontre dans l'ordre temporel entre le passé et l'avenir.

« Avenir et passé forment encore un couple qui s'identifie à ceux du jour et de la nuit, du ciel et de la terre, de l'homme et de la femme; le passé est en effet « la nuit des temps » et tandis qu'il appartient à la terre, la clef de l'avenir est au contraire dans le ciel : c'est là que les Haruspices et les Auspices de l'ancienne Italie cherchaient des présages soit par l'observation du tonnerre, de la foudre, des prodiges célestes, soit par l'examen du vol, des cris, de l'appétit des habitants de l'air, les oiseaux. Et tandis que les génies qui gardent le passé enfermé dans la tombe sont féminins, ce sont des personnages masculins qui détiennent l'avenir ». (p. 34).

Cette obsession de la dualité se trouve pour M. Longuet à la base

de la civilisation tout entière; il explique par elle des faits aussi différents que « la prédominance de la main droite dans l'activité, l'esclavage légal de la femme, les conceptions anciennes sur l'existence après la mort. » (p. 37). D'autre par « ce vaste couple synthétique dont procède et dépend tout ce qui existe n'est pas autre chose qu'un couple divin. Et puisqu'il n'y avait rien dans la pensée qui ne s'y ramenât, il ne pouvait exister de conception sacrée en dehors de lui : les religions ont donc commencé nécessairement par un dualisme; les premiers hommes ont eu deux divinités et deux seulement, d'une part une divinité de la lumière, du ciel, de la virilité, du bien, de la vie, de l'avenir, de la parole, de l'autre une divinité de la nuit, de la terre, de la maternité, du mal, des morts, du passé, du mystère et du silence. Elles avaient une hiérarchie entre elles : celle à qui appartenaient le ciel et l'homme était au-dessus de l'autre, en prenant ce terme « au dessus » dans son double sens, que nous avons expliqué plus haut, matériel et figuré : elle la dominait de même que le mari domine sa femme, que l'homme libre est maître de l'esclave, que la main droite est plus forte et plus habile que la main gauche (p. 37).

Alors que la pensée peu à peu se dégage de ces formes primitives, et ne garde de l'ancien dualisme que des survivances, la religion, au contraire, traditionnelle par essence, ne consiste en réalité que dans la conception de ce couple divin. Il est vrai que la souplesse croissante de l'intelligence a permis d'en grouper différemment les éléments; c'est surtout la divinité inférieure qui a changé; parfois elle s'élimine insensiblement et la religion aboutit au monothéisme; parfois elle se dépouille petit à petit d'une partie de ses attributs pour devenir plus particulièrement soit une divinité du mal et de la nuit, en lutte perpétuelle contre le dieu supérieur; soit une divinité féminine et terrestre unie et subordonnée au Dieu céleste dans l'enfantement universel.

Telle est la thèse essentielle que défend M. Longuet; il l'étaye de nombreux exemples choisis presque exclusivement chez les peuples de l'antiquité classique.

Cet effort pour trouver une origine commune à toutes les religions est plein d'intérêt; on sera d'accord aussi avec M. Longuet pour chercher dans l'analyse de la mentalité des peuples primitifs la solution du problème. Pour le reste, malgré toute la sympathie

que commande l'érudition de M. Longuet, on ne peut s'empêcher de formuler contre sa doctrine de sérieuses objections :

1° D'abord l'enquête de M. Longuet n'est assurément pas assez vaste pour qu'il soit permis de parler de « l'origine commune des religions » ; seuls les Grecs et les Romains sont étudiés avec quelques détails ; la Perse, Israël et l'Égypte sont accessoirement envisagés ; mais il n'est guère question des non civilisés, dont il n'est évidemment pas permis de faire complètement abstraction quand il s'agit des problèmes d'origine ; d'autres savants ont peut-être eu tort de ne songer qu'à eux quand ils recherchaient le point de départ de notre civilisation, en admettant à priori que l'évolution de tous les peuples a dû suivre les mêmes voies, et que les nations civilisées d'aujourd'hui ont dû passer par un état semblable à celui où continuent à végéter les non-civilisés ; mais c'est verser dans une erreur au moins aussi grave que de s'en tenir uniquement aux peuples classiques en négligeant tous les autres.

2° En fait, le dualisme ne se rencontre dans aucune religion avec l'évidence que M. Longuet affirme ; la religion perse, la seule qui soit véritablement dualiste, ne l'est devenue que tardivement et a présenté à des dates antérieures des tendances polythéistes et des aspirations monothéistes qui n'ont faibli que graduellement.

3° On ne reconnaît point non plus la répartition précise, entre les dieux et les déesses, des différents attributs que M. Longuet s'efforce de logiquement associer aux uns ou aux autres ; si Zeus est Dieu du ciel, Hadès règne aux enfers ; Junon est céleste alors que Cérès produit les fruits de la terre.

4° En général, l'évolution des religions s'est faite d'une façon beaucoup moins logique que M. Longuet ne le suppose ; ce sont moins des idées que des sentiments, des aspirations, des désirs qui déterminent le mouvement religieux ; pour décrire exactement l'origine et le devenir des religions, ce n'est point uniquement d'idées et de leurs relations qu'il faut tenir compte ; l'analyse du rituel, des procédés magiques, des émotions collectives, des relations sociales est plus importante infiniment, et l'on regrette de n'y trouver aucune allusion dans l'ouvrage de M. Longuet.

Ce sont là de graves et de sérieuses réserves. Je n'examine point ici la solution parfois très contestable que M. Longuet propose pour des problèmes particuliers ; ainsi l'on s'étonnera de voir

attribuer à presque tous les dieux de la Grèce une origine étrangère, et faire remonter à l'Inde le culte d'Hephaistos, d'Hadès et de Bacchos; à l'Égypte l'adoration d'Athéna et à la Perse celle d'Apollon; on s'étonnera également de voir Adam et Eve considérés comme d'anciens dieux israélites.

L'effort de M. Longuet n'en est pas moins des plus intéressants; le problème qu'il aborde est des plus obscurs; la solution qu'il y donne, sans être d'aussi vaste application qu'il le suppose, peut contribuer à éclaircir bien des difficultés, et c'est à ce titre qu'on lira avec fruit cet ouvrage, et qu'on saura gré aux amis de M. Longuet d'en avoir assuré la publication.

Richard KREGLINGER.

M. Raffaele PETTAZZONI. — **Dio, formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni.** Volume I. *L'Essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi.* — Roma. Societa Editrice Athenaeum. 1922.

C'est un ouvrage considérable que M. Pettazzoni vient de publier. C'est le problème de l'origine du monothéisme qui constitue le point de départ et l'objet de ses recherches. Le monothéisme ne dérive point, comme on le pense souvent, de l'évolution normale ou de l'approfondissement du polythéisme : des religions polythéistes, comme celles des Chinois et des Japonais, ne révèlent encore, après quelques milliers d'années d'histoire, aucune trace d'un mouvement vers la croyance au Dieu unique; ailleurs, chez certaines tribus de nègres africains par exemple, l'animisme a conduit directement à l'Islam monothéiste sans l'intermédiaire d'une phase polythéiste; la théorie de Comte et de Tylor paraît ainsi contredite par les faits. Faut-il, dès lors, supposer avec Lang et beaucoup d'autres auteurs, toute l'école catholique notamment, que c'est le monothéisme qui est primitif et que l'adoration de dieux nombreux n'est qu'une dégradation d'une religion primitive plus élevée? C'est ce que M. Pettazzoni a voulu vérifier, en étudiant systématiquement tous les peuples médiocrement civilisés, en recherchant partout les indices de la vénération d'un dieu unique ou tout au moins d'un dieu suprême. C'est au cours de ces analyses qu'il a été frappé de la

généralité du culte d'un dieu céleste; ce dieu n'existe jamais seul, à côté de lui ou sous lui d'autres divinités sont adorées en foule, et cette constatation contredit l'hypothèse de Lang; mais ne peut-on, à la théorie du dieu unique régnant seul à l'origine, substituer celle d'un dieu céleste et découvrir en elle le point de départ du monothéisme? C'est ce que M. Pettazzoni a cru pouvoir déduire des observations qu'il a rassemblées. Le dieu céleste, par l'importance que joue le firmament dans la vie du monde et l'imagination des hommes, devait tendre à dominer de plus en plus les autres divinités; l'ordre qui règne aux cieux et que le primitif déjà discerne aisément dans les mouvements des astres qui y circulent, a fait bientôt du dieu céleste un dieu moral; et d'autre part, l'aspect même du ciel devait empêcher la conception de ce dieu de rester longtemps anthropomorphique, devait l'élever au-dessus du stade mythique, et se prêtait, par conséquent, à des spéculations philosophiques dont devait sortir un approfondissement remarquable de la pensée religieuse. Ainsi le culte du dieu céleste explique la genèse du monothéisme, le caractère moral de la divinité dans les religions supérieures, l'évolution même de l'idée divine, qui anthropomorphique et physique au début, se fait de plus en plus spirituelle et idéale.

Telles sont, en peu de mots, les conclusions auxquelles aboutit M. Pettazzoni. Elles sont le résultat d'une analyse serrée des croyances de tous les peuples non civilisés, Pettazzoni les passe tous en revue, et ce travail, qui atteste une vaste érudition, constitue l'une des documentations les plus étendues, les plus systématiquement ordonnées qui aient été faites des religions primitives.

Le rôle du ciel dans la spéculation religieuse est considérable; en l'affirmant, M. Pettazzoni formule une théorie inattaquable, qui n'est pas nouvelle assurément, mais dont il était utile de chercher méthodiquement la mesure où elle s'applique. Est-on justifié, cependant, d'y voir, comme le pense M. Pettazzoni, le point de départ du monothéisme? Il me paraît que, sous ce rapport, la preuve que nous attendions ne nous est point encore donnée. Le savant italien nous promet, il est vrai, deux autres volumes sur le dieu suprême des religions polythéistes, et sur le dieu unique des religions monothéistes, et nous devons, dans ces conditions réserver notre jugement.

Les quelques observations qui suivent n'ont donc qu'un caractère absolument provisoire :

Nous remarquons d'abord que le dieu céleste dont parle M. Pettazzoni, n'est point toujours un dieu qui vit uniquement au ciel, il a avec la terre des relations multiples et qui souvent paraissent constituer l'essence même de son caractère : Daramouloun, adoré par les Kamilaroi et d'autres tribus de l'Australie centrale, a vécu d'abord sur terre et c'est après sa mort seulement qu'il s'est rendu aux cieux où, d'ailleurs, il est entouré de tous les autres défunts ; il en est de même de Moungan-Ngaoua chez les Kournai dans la Nouvelle Galles du Sud et de Bounguil, dans l'État de Victoria ; ce dernier, après avoir créé le monde, façonna les hommes, régna sur eux, leur enseigna les arts et subdivisa les tribus en clans exogamiques ; avec tous les siens, il s'éleva ensuite aux cieux et devint une étoile. Nourrendere, qu'on adore chez les Narrinyeri, dans l'Australie méridionale, eut sur terre une famille, fut un grand chasseur, il inventa les armes, il organisa le rituel et les cérémonies religieuses. Des renseignements semblables sont donnés au sujet d'Arawotja, le dieu des Dieri, des Ourabounna et des tribus voisines. Ainsi, la plupart des dieux australiens ne sont des dieux célestes que secondairement ; ils ont vécu d'abord sur terre ; ce sont de grands souverains, les grands ancêtres des hommes d'aujourd'hui.

Bien plus, Coen, divinité des tribus des environs de Sidney, réside sur terre en ce moment encore, il se cache dans les bois, et les hommes craignent ses attaques pendant le sommeil. Des constatations pareilles peuvent être faites ailleurs qu'en Australie ; chez les Bantou, par exemple, Njambi est assurément dieu terrestre plutôt que dieu du ciel ; chez les Indiens de Californie, Toukmit, le dieu du ciel, a produit avec la Déesse-Terre, Tamaiovit, toutes les choses et tous les êtres, et l'adoration des hommes s'adresse également à ces deux parents ; chez les Iroquois, Teharonhiawakhan était primitivement la terre.

L'un des caractères essentiels de ces dieux célestes, c'est d'être fondateurs du rituel d'initiation : c'est le cas pour Daramouloun, pour Mallour, dieu des Youin, pour Atnatou, dieu des Kaitich. Il est le premier chef de la tribu, le fondateur de toute l'organisation sociale ; c'est à Kohin que les indigènes des environs de Brisbane attribuent leurs coutumes, c'est lui qui punit les malfaiteurs ; à Samoa, Tan-

galao est un dieu anthropomorphe et on lui donne les attributs que portent aussi les chefs indigènes; Karounga paraît être, de même, un chef défunt des Herero élevé ultérieurement au rang divin.

Peut-on, dans ces conditions, parler vraiment de dieux célestes? A-t-on le droit, comme le fait M. Pettazzoni, d'abstraire de l'ensemble de leurs fonctions les seuls attributs qui, de l'une ou de l'autre façons, les rattachent au ciel, pour ne tenir compte que de cet unique élément et pour y accrocher toute la suite de l'évolution religieuse? Une extrême prudence s'imposerait à cet égard, d'autant plus, que dans bien des cas, tous ces dieux jouent un rôle dans le culte funéraire, comme Altjira dans l'Australie-Centrale, Tanoutanou dans les îles Salomon et beaucoup d'autres. — Tanoutanou est un mot que l'on utilise aussi sous forme adjectivale pour désigner des chefs morts il y a quelques dizaines d'années seulement, et le dieu personnel qui porte ce nom apparaît de même comme un chef défunt ne résidant au ciel que depuis son décès. Yelafaz est dieu céleste pour les indigènes de Yap, mais le ciel où il réside est tout pareil à l'île de Yap elle-même, les ancêtres y vivaient et aujourd'hui encore, les hommes s'y rendent après la mort, pour y vivre gouvernés par Yelafaz; Ounkoulou est, chez les Zoulous le grand ancêtre, le premier homme et, par conséquent le premier mort, et il règne sur les défunts qui l'ont suivi dans son séjour céleste; Kiehtan, chez les Algonkins, était un grand roi, et maître à ce titre, de toute la terre.

Il me paraît impossible de négliger ni même de reléguer à l'arrière plan tous ces caractères essentiels; tous ces dieux célestes, ou tout au moins, nombre d'entre eux, ont des attaches avec la terre, ont été de grands chefs humains, fondateurs des rites, organisateurs de la société; ils ne sont célestes qu'accessoirement, ils ne le sont devenus, pour la plupart, que quand les croyances eschatologiques ont fait du ciel le séjour des morts.

Presque tous ces dieux primitifs étaient terrestres avant d'être célestes, comme l'étaient aussi les dieux de l'ancienne Egypte et comme, tout récemment, M. Farnell a de nouveau essayé de nous montrer avec sa grande compétence, qu'étaient aussi d'abord nombre des anciens dieux de la Grèce; et si peu à peu ces religions ont tendu au monothéisme, c'est encore vraisemblablement, parce que le monde des dieux est le décalque du monde terrestre et que

tous ces dieux se subordonnent au dieu suprême comme tous les hommes obéissent au chef humain. C'est la doctrine traditionnelle ; elle me paraît encore la plus probable et les observations de M. Pettazzoni ne me semblent point l'avoir sérieusement ébranlée.

Mais il n'en reste pas moins que c'était une œuvre considérable que de faire le relevé complet de toutes les adorations célestes chez les populations primitives. Sous ce rapport, l'ouvrage de M. Pettazzoni est un instrument de travail dont on ne se passera plus ; et pour le reste, je le répète, les quelques réflexions qui précèdent n'ont qu'un caractère provisoire ; il ne sera permis de conclure définitivement que lorsqu'auront paru les deux volumes que M. Pettazzoni nous annonce, et dont nous souhaitons la très prochaine publication.

R. KREGLINGER.

TANGHE (Père Basile). **De Slang bij de Ngbandi.** — Bruxelles, Goemaere, s. d. (1921), in-8, 80 pages, 41 fig. en XIII pl., 1 carte, — Prix : 14 francs (librairie Falk fils, Bruxelles). — (Vol. II de la Bibliothèque Congo).

En attendant l'*Histoire des peuplades de l'Uele et de l'Ubangi*, de M. Hutereau, qui doit porter le n° 1 de sa collection, la Bibliothèque-Congo ou Congo-Bibliotheek, sous la direction de MM. V. Denyn et Ed. De Jonghe, vient de publier successivement en 1921 cinq volumes qui, du premier coup, affirment l'intérêt et la vitalité de l'œuvre entreprise. Sans vouloir m'immiscer dans les querelles que suscite la question des langues en Belgique, je ne puis m'empêcher de regretter que le premier et le troisième (n° 2 et 4) soient écrits en flamand, circonstance qui, assurément, en diminuera la portée, non seulement en France, mais encore dans une bonne partie du monde savant.

Le Père Tanghe, sous le titre *De Slang bij de Ngbandi* (Le serpent chez les Ngbandi) a consacré quatre-vingts pages bien remplies à l'étude des mythes, croyances, rites et cérémonies ayant pour objet le serpent ou s'y rapportant, tels qu'il a été à même de les étudier chez les Ngbandi ou Mongbandi, peuple nègre se rattachant au même groupe que les Banda et habitant le long et au sud de l'Ou-

bangui, en face des Sango de la rive française, cousins-germaines des Ngbandi du territoire belge. C'est une monographie très détaillée et très poussée, qui pourrait et devrait servir de guide pour des études similaires dans d'autres populations africaines. Elle ne contient pas que des faits, mais aussi interprète et explique les faits observés. Elle intéresse non-seulement les ethnographes et les historiens des religions, mais également les linguistes, qui y trouveront (pp. 59-74) vingt-cinq chants en langue ngbandi, transcrits, traduits et commentés, indépendamment d'autres cités au cours du volume. L'auteur donne la musique de trois de ces chants. Enfin 41 bonnes photographies, dont plusieurs constituent d'excellents documents, terminent l'ouvrage, qui se clot sur une carte indiquant les points où ont été relevées des traces du culte du serpent.

Maurice DELAFOSSE.

VAN WING (Père). **Études Bakongo.** Histoire et sociologie. Préface par Ed. De Jonghe. — Bruxelles, Goemaere, s. d. (1921), in-8, XIII et 319 pages, 15 fig. en VII pl., 2 cartes. — Prix : 24 francs (librairie Falk fils, Bruxelles). — (Vol. III de la Bibliothèque-Congo).

Comme l'annonce son sous-titre, cet ouvrage se divise en deux parties, dont la première (pp. 1-115) relate d'abord l'histoire de l'ancien royaume du Kongo ou de San-Salvador, qui était situé, d'une façon générale, au sud du fleuve Congo en aval du Stanley-Pool et au nord de l'Angola (chap. I), ensuite l'histoire des anciennes missions chrétiennes qui ont opéré dans ce royaume de 1482 à 1866 (chap. II) et enfin l'histoire spéciale de la tribu de Mpangou ou des Bampangou, l'une des fractions principales des Bakongo ou habitants du pays qui constituait autrefois le royaume du Kongo (chap. III).

L'autre partie (pp. 116-316) est ethnographique et surtout sociologique. Prenant les Bakongo comme sujet d'étude, l'auteur examine chez eux ce qu'il appelle le clan (chap. IV); la nature et l'étendue de l'autorité des chefs de clan, de village et de lignée (ou famille patriarcale) et la vie des organismes sociaux, religieux et

politiques (chap. V et VI); le mariage et tout ce qui s'y rapporte, ainsi que la vie familiale (chap. VII et VIII); la naissance, l'imposition du nom et l'éducation (chap. IX et annexe I); la maladie, la mort, les funérailles, le culte des ancêtres (chap. X et annexe II).

Je n'entreprendrai pas ici une analyse détaillée des récits captivants du Père Van Wing ni des observations, aussi intéressantes que nombreuses, qu'il a faites et qu'il expose avec précision et clarté. Aussi bien un tel ouvrage, dont la lecture est pleine d'enseignements, ne souffre pas l'analyse. Mais il est des fragments qu'il y a lieu de signaler de façon particulière.

Ainsi, dans la partie historique, les pages consacrées aux missions : l'auteur a puisé, à des sources généralement ignorées du public, une documentation abondante et variée qui lui a permis d'établir, avec autant de certitude que le comportait le sujet, la suite des efforts accomplis depuis la fin du xv^e siècle par le Portugal et par Rome en vue de la conversion des Bakongo au christianisme ; les méthodes employées, l'inconstance dans les programmes, la lutte perpétuelle entre l'autorité portugaise et l'ingérence papale, comme entre le clergé indigène et les missionnaires européens, ceux-ci souvent persécutés, chassés ou même massacrés à l'instigation des prêtres et chanoines de couleur, tout cela est relaté avec un luxe de détails et de références que l'on chercherait, je crois, vainement ailleurs. Je ne serais pas étonné que, de tout le volume, le deuxième chapitre soit ce qui intéressera le plus vivement ceux qui se passionnent pour l'histoire des religions. Ils y trouveront en effet l'explication de ce christianisme « lusitano-colonial » — l'expression est du Père Van Wing — que l'on rencontre aujourd'hui encore dans plusieurs des possessions portugaises de l'Afrique.

Les missionnaires des xvi^e et xvii^e siècles, tant portugais qu'italiens, à l'exception de quelques jésuites qui d'ailleurs ne firent point école, avaient de leur rôle une singulière conception. Profondément ignorants des coutumes et des langues indigènes et ne s'en souciant aucunement, ils baptisaient la population en masse, prêchaient et confessaient par le canal d'interprètes et se faisaient gloire — les Italiens surtout — de détruire les temples et brûler les « fétiches ». Aussi un récollet hollandais, le Père Wouters, pouvait-il constater en 1673 qu'au Sogno, au sud de l'embouchure du Congo, après deux siècles d'évangélisation ininterrompue, le chris-

tianisme était inexistant. A la sortie de la messe de Noël, où le roi du Sogno avait reçu la communion des mains d'un prêtre indigène, ce pieux monarque lança la foule sur les missionnaires blancs, qui furent dépouillés de leurs vêtements et roués de coups. De 1645 à 1707, en soixante-deux ans, 215 missionnaires furent envoyés d'Europe au Kongo : 6 furent pris par des pirates, 14 périrent en mer, 93 moururent de maladie dans le pays, 1 fut assassiné pour avoir voulu détruire un enclos sacré et les 101 autres retournèrent dans leur patrie sans laisser trace de leurs labeurs.

En ce qui concerne la religion propre des Bakongo, l'auteur montre qu'elle est étroitement liée à la conception indigène de la famille et du régime foncier. La famille comprend, non-seulement les vivants, mais aussi les morts, et c'est aux ancêtres défunts qu'appartient en droit le privilège sur le sol familial. Aussi le culte des ancêtres se confond-il avec celui de la terre et des éléments et le patriarche est-il prêtre et chef de la religion en même temps que chef de la famille. Tout cela correspond exactement à ce que l'on observe d'un bout à l'autre de l'Afrique Noire et les constatations faites par le Père Van Wing chez les Bantou du Kongo éclairent d'un jour lumineux notre connaissance, bien imparfaite encore, de l'animisme des nègres. Celui-ci, chez les Bakongo comme ailleurs, se complète par la croyance en un Dieu créateur, auquel on ne rend aucun culte « parce qu'il n'en a pas besoin et qu'il est inaccessible », qui peut s'irriter et châtier l'homme, lequel est impuissant à détourner sa colère tandis qu'il peut, par des rites appropriés, apaiser celle des esprits des ancêtres ou de la nature. Bien que le Père Van Wing soit muet à cet égard, certains indices tendraient à faire penser qu'il s'établit souvent une confusion, chez les Bakongo, entre l'idée de ce Dieu suprême (*Nzambi*) et celle de la Terre (*Enza*), alors que, chez d'autres peuples noirs, c'est avec l'idée du Ciel ou de la Pluie que se fait la confusion. Au fond, ce que l'auteur nous dit de la religion des Bakongo nous révèle peu de choses vraiment nouvelles, mais cette circonstance est par elle-même fort intéressante, attendu qu'elle contribue à nous faire saisir l'unité qui règne parmi les croyances religieuses fondamentales de tous les peuples africains de race noire.

Par ailleurs, il a recueilli un nombre considérable de rites, de formules sacrées ou magiques, de prières, de chants funèbres,

dont il nous donne le texte en langue kongo et la traduction française, et qui constituent dans l'ensemble une riche et précieuse mine de documentation pour ceux qui se livrent à l'étude comparée des cultes nègres.

Une bibliographie se trouve au début de l'ouvrage.

Maurice DELAFOSSE.

VAN WING (J.). **De geheime sekte van 't Kimpasi.** — Brussel, Goemaere, s. d. (1921), in-8, 119 pages, 1 carte. — Prix : 8 francs (librairie Falk fils, Bruxelles). — (Vol. V de la Bibliothèque-Congo).

Cet autre volume du Père Van Wing, celui-là écrit en flamand, est consacré spécialement à « La société secrète du *Kimpasi* », à laquelle il n'est fait que de courtes allusions dans l'ouvrage précédent. L'auteur a recueilli ses informations en pays kongo et notamment auprès de trois chefs de la tribu des Bampangou. Ce qu'il dit du *Kimpasi* congolais rappelle, à beaucoup d'égards, une institution des Sénoufo ou Séné du Soudan que j'ai pu étudier sommairement sur place de 1904 à 1909, que M. Prouteaux a décrite tout au long dans une récente et remarquable notice¹ et qui paraît consister surtout en l'initiation des adolescents et jeunes gens à la vie matérielle, morale, sociale et religieuse des adultes et des hommes mûrs. Cette institution présente un caractère éducationnel très net et c'est par les rites dont elle s'entoure et par une partie seulement de l'enseignement distribué qu'elle relève du domaine religieux. Il semble en être de même du *Kimpasi* des Bakongo, dont il n'est pas sûr que le Père Van Wing ait complètement et exactement saisi le sens ni la portée véritables, quoique, d'autre part, les faits décrits le soient avec conscience et que l'abondance des détails sur les cérémonies rituelles, les formules consacrées, les chants, les danses, etc., soit considérable. Aussi bien la connaissance parfaite de ces sortes d'institutions est-elle fort malaisée à acquérir pour un profane, principalement pour un Européen, et c'est à ce titre surtout,

1) *Premier coup d'œil sur la religion Séné*, par M. Prouteaux, in *Bulletin du Comité d'études historiques et scientifiques de l'A. O. F.*, avril-juin 1921, pp. 225-251.

comme également à cause de l'emploi d'une langue spéciale, qu'elles méritent le nom de sociétés secrètes.

Maurice DELAFOSSE.

DE CLERCQ (Père L.). **Grammaire du Kiyombe**. — Bruxelles, Goemaere, s. d. (1921), in-8°, 95 pages. — Prix : 6 francs (librairie Falk fils, Bruxelles). — (Vol. V de la Bibliothèque-Congo).

Avec la grammaire *kiyombe* du Père L. De Clercq, nous entrons dans un domaine purement linguistique. Le volume traite, non pas du dialecte propre des Bayombé, comme son titre pourrait le faire croire, mais d'un dialecte « kikongo fortement influencé par le kiyombé et parlé par les *Basundi* (Bassoundi), c'est-à-dire le dialecte des villages *Kangu* (Kangou) environnant la mission catholique » du Mayombé belge, à l'est de la frontière orientale de l'enclave portugaise de Cabinda. Il n'y a rien de particulier à dire sur ce dialecte de l'une des langues les mieux connues du groupe bantou, mais il convient de constater que peu de parlers bantou ont été étudiés d'une façon aussi méthodique et aussi complète que l'a été cette forme spéciale du kiyombé par le Père L. De Clercq ; son chapitre du verbe notamment est à signaler. A noter, au point de vue du folklore, une fable des Bassoundi (L'antilope et la chauve-souris), dont l'auteur donne le texte et la traduction. Peut-être n'est-il pas inutile de rappeler que le kiyombé propre a fait l'objet d'une étude sous le même titre (*Grammaire du Kiyombe*), publiée en 1907 dans *Anthropos* par un homonyme et sans doute un parent de notre auteur, le Père Aug. De Clercq.

Maurice DELAFOSSE.

LAGAE (C.-R.). **La langue des Azande**. Volume I : Grammaire, exercices, légendes. Introduction historico-géographique par V.-H. VANDEN PLAS. — Gand, Editions dominicaines « Veritas », 1921, in-8, 250 pages, 1 carte. — Prix : 40 francs avec le vol. II (Dictionnaire) sous presse (librairie Falk fils, Bruxelles). — (Vol. VI de la Bibliothèque-Congo).

C'est une magistrale étude de la langue zandé ou langue des Azandé ou Niamniam qu'ont entreprise les Pères dominicains Lagae

et Vanden Plas. Le premier volume contient un avertissement des deux auteurs, une introduction du Père Vanden Plas et une grammaire, suivie d'exercices et de textes, due au Père Lagae. Le second volume, qui formera le n° 7 de la Bibliothèque-Congo, comportera un dictionnaire dû à la collaboration des deux missionnaires.

Peut-être estimera-t-on que les auteurs ont eu tort, dans leur « avertissement », de marquer un dédain un peu trop accentué vis-à-vis de ceux qui, avant eux, s'étaient aventurés sur le domaine de la langue zandé et qui, tout en demeurant certainement bien loin des résultats atteints par les Pères Lagae et Vanden Plas, ne méritent pas cependant d'être passés sous silence. Que le travail de ces deux missionnaires soit « nouveau », je le proclame comme ils l'ont proclamé eux-mêmes. Qu'on puisse le « considérer comme entièrement inédit », c'est exact pour ce qui est de la méthode employée, des textes publiés et d'une bonne partie des faits révélés et des mots cités, mais c'est plus douteux pour ce qui est de la matière traitée. En tout cas, des savants s'honorent toujours en mentionnant les noms des travailleurs modestes qui les ont précédés sur le champ de leur activité. Or les auteurs n'ont fait mention que de la grammaire du Père Colombaroli (1895) — dont ils semblent ne connaître que l'édition française publiée au Caire et ignorer l'italienne, parue la même année à Florence et ne présentant par les mêmes fautes de transcription que la première —, du livre du missionnaire Dolan (1912) et de l'article de Schweinfurth (1872, tiré à part en 1873). A ces trois noms, ils auraient pu ajouter ceux de Petherick (1861 et 1869), de Long (1876), de Junker (1888), de Fr. Müller (1889), de Casati (1892), de Sir Harry Johnston (1904), de G. Giraud (1908) et de Westermann (1912), même si les vocabulaires et les études de ces linguistes ne leur « ont été d'aucune utilité ».

L'introduction du Père Vanden Plas est instructive pour la connaissance de la formation historique, ethnique et géographique du peuple zandé et des tribus qui gravitent autour de lui et à l'intérieur même de son domaine. L'auteur définit aussi la nation zandé : « Un agglomérat de peuplades diverses, appartenant à des familles ethniques et linguistiques différentes, soumises par un groupe primitif (qui s'appelait peut-être Zandé) et qui a donné sa langue et son organisation aux vaincus, se les incorporant, et les acceptant peu à peu comme des familles, égales à celles dont il était lui-même pri-

mitivement et authentiquement composé ». Il distingue dans la langue cinq dialectes : le mbomou, qui serait le plus pur, le dialecte de Soueh, le bilen, le bandiya et le bamboy.

Le plus gros reproche que l'on puisse adresser à la grammaire du Père Lagae est d'être coulée dans le moule de la grammaire latine ou française. Ce reproche d'ailleurs pourrait être formulé à l'encontre de la plupart des grammaires que l'on nous a données des diverses langues nègres. Au lieu d'énumérer quatre soi-disant genres, qu'il appelle masculin, féminin, « animal » et neutre, — l'avant-dernier comportant des noms d'outils, d'objets de métal, d'astres et de phénomènes météorologiques, d'enfants en bas-âge, etc., qui n'ont rien d'animal, — sans expliquer la raison, la portée ni le mécanisme de cette répartition, pourquoi l'auteur a-t-il passé sous silence le système des classes nominales, qui joue un rôle si important dans la plupart des langues négro-africaines, langues non-bantou aussi bien que bantou, et comment n'a-t-il pas songé à donner la théorie des pronoms de classe, dont il a pourtant été forcé de constater l'existence en zandé? Pourquoi intituler « détermination du genre » un sous-chapitre traitant de la distinction des sexes? « déclinaison » un paragraphe constatant simplement l'absence de toute déclinaison? « article » un chapitre destiné à prouver qu'il n'y a pas d'article? Pourquoi appeler « adjectifs possessifs » des expressions composées d'un préfixe à valeur démonstrative (ou d'une particule d'annexion) et d'un pronom personnel, et ne pas indiquer qu'il s'agit d'un pronom servant de complément au nom? Pourquoi avoir voulu faire coïncider la notion zandé des aspects du verbe avec notre notion des temps et des modes, et être arrivé ainsi à donner la même forme d'abord sous l'étiquette d'imparfait et plus loin sous celle de futur, alors qu'il s'agit, pour les Azandé, de spécifier seulement que l'action à exécuter n'est pas encore accomplie?

Il est incontestable que le Père Lagae a rassemblé d'excellents éléments de documentation, mais il n'en demeure pas moins vrai qu'après lui la grammaire de la langue zandé reste à faire. Je dois me hâter de dire que les phrases de conversation courante réunies sous le nom d'exercices (pp. 145-179) et les contes et légendes accompagnés d'une traduction et de notes (pp. 183-246) aideront énormément à établir cette grammaire; on y trouvera en particulier quantité de faits linguistiques très intéressants dont l'auteur n'a pas

parlé au cours de son exposé grammatical, ou qu'il n'a pas mis suffisamment en lumière, ou dont il a donné une interprétation apparemment incorrecte.

Maurice DELAFOSSE.

DE CALONNE-BEAUFAICT (A.). **Azande**. Introduction à une Ethnographie générale des Bassins de l'Ubangi-Uele et de l'Aruwimi. Préface du colonel A.-F. Bertrand. — Bruxelles, Lamertin, 1921, in-8, xxxi et 281 pages, 4 cartes. — Prix : 20 francs. (Publications de l'Institut de Sociologie Solvey, Nouvelle série, n° 1).

Cette œuvre du regretté de Calonne-Beaufaict traite, au point de vue historique et ethnographique, de la même population zandé à la langue de laquelle est consacré l'ouvrage des Pères Lagae et Vanden Plas. Il le fait avec une abondance dans le détail, une sûreté dans l'information, une conscience dans l'interprétation des faits, qui nous font plus amèrement déplorer la perte qu'a éprouvée la science en la personne de cet obstiné chercheur, doué de si hautes et si belles qualités, et qui nous conduisent à savoir plus de gré à M. le colonel Bertrand d'avoir publié ce travail, malheureusement inachevé, de l'un des meilleurs ethnographes du Congo Belge. L'appendice IX (Table des matières que l'auteur se proposait de développer, p. 245) nous donne une idée de la richesse de la documentation qu'avait accumulée de Calonne-Beaufaict et du préjudice qu'a causé à la science la disparition de beaucoup de ses manuscrits.

La préface du colonel Bertrand n'est pas seulement une excellente présentation de l'œuvre du défunt. Elle renferme aussi une notice, concise mais claire et bien remplie, sur l'histoire et la sociologie des Azandé et sur les caractères qui différencient la société zandé des sociétés bantou.

Je passe rapidement sur les deux premières parties du volume, plus proprement historiques, non point qu'elles ne présentent pas un réel intérêt, mais simplement parce que leur objet s'écarte des préoccupations habituelles des lecteurs de cette Revue. Je ne puis toutefois résister au plaisir de signaler, pour leur philosophie profonde et sagace, les chapitres intitulés « Emploi des langues indi-

gènes dans ces recherches » et « Psychologie de l'Azandé » (pp. 17-25).

Dans la troisième partie (Proto-Ethnographie), l'auteur recherche à quelle population il convient d'attribuer la civilisation néolithique dont il a retrouvé et observé des traces en de nombreux points des vallées du haut Ouellé et de ses affluents. Il pense que c'est aux Momvou et autres tribus du même groupe qu'il convient de rattacher ses dernières manifestations, lesquelles se placent d'après lui aux ^{xvii}^e et ^{xviii}^e siècles. Son argumentation me paraît convaincante, et je ne serais pas éloigné de croire comme lui que la fin de l'ère de la pierre polie est vraisemblablement très récente dans la région dont il s'agit; quant à son début, sur lequel nous ne possédons aucune donnée précise, et qu'il conviendrait sans doute de reporter aux Négrilles dont les descendants vivent encore « en symbiose » avec les Momvou, l'auteur se garde d'en indiquer la date. Il constate seulement qu'au commencement de ce qui peut, en l'espèce, être considéré comme la période historique, c'est à dire vers la fin du ^{xvi}^e siècle, la civilisation néolithique se révélait dans le bassin de l'Ouellé sous la forme de « cupules » creusées dans les roches émergeant du sol; c'est ensuite que seraient apparues les gravures rupestres à type d'empreintes pédiformes ou d'armes de jet, qui marqueraient la transition entre le néolithique et l'ère du fer forgé. Il serait intéressant de connaître la disposition et l'orientation de ces gravures rupestres et de les comparer à celles qu'a signalées le Dr Jouenne dans le bassin de la Gambie et dont il attribue l'origine à une sorte de culte solaire ou tout au moins de culte réglementé d'après les phases du soleil¹.

La quatrième partie (Ethnographie) est une suite de notes souvent inachevées, qui constituent un programme d'études plutôt qu'un corps de doctrine. On y trouvera d'intéressants aperçus sur le dynamisme africain, sur la magie sympathique par laquelle peuvent s'interpréter certaines croyances qualifiées de zoolatrie, sur quelques rites de protection et procédés divinatoires, sur des faits d'apparence totémique, sur l'origine du totémisme et son rôle social, sur

1) Dr Jouenne, *Les roches gravées du Sénégal*, in *Bulletin du Comité d'études historiques et scientifiques de l'A.O.F.*, janvier-mars 1920, pp. 1-42, nombreuses figures.

divers rites de passage relatifs à la grossesse, à la naissance, à l'imposition du nom, à la circoncision, aux funérailles, à l'échange du sang, sur l'ajustement de l'année décomptée par lunaisons avec l'année agricole basée sur la révolution apparente du soleil, etc.

Différents appendices, un index et quatre bonnes cartes terminent le volume qui, dans son ensemble, forme une très précieuse contribution à l'histoire et à l'ethnographie, non seulement des Azandé, mais des nombreuses peuplades dont l'amalgame a constitué la population actuelle du haut Ouellé.

Maurice DELAFOSSE.

La Bible du Centenaire. Quatrième livraison, Jean-Romains.
Paris, 1921.

La société biblique de Paris publie le quatrième fascicule de sa Bible annotée. Ce fascicule est consacré à l'évangile de Jean, au livre des Actes et à l'épître aux Romains. Par l'importance des livres au point de vue religieux et par l'importance des problèmes que leur composition pose aux savants ce fascicule sera accueilli avec un vif intérêt, aussi bien par les croyants qui désirent contrôler l'origine de leur foi que par les érudits soucieux de connaître l'état actuel des questions bibliques. On sait que le texte, spécialement traduit pour cette édition, est accompagné au bas des pages par un système continu de notes étagées en quatre séries : notes critiques, notes explicatives, indication des citations de l'Ancien-Testament, indication de passages parallèles ou même d'oppositions instructives. Le présent fascicule a été entièrement préparé — à l'exclusion du livre des Actes — par deux spécialistes des questions néotestamentaires, professeurs à la Faculté libre de théologie protestante de Paris : M. Maurice Goguel, bien connu des lecteurs de cette revue par ses nombreux travaux, et M. Henri Monnier, à qui l'on doit, entre autres, un remarquable tableau de la Mission historique de Jésus.

Les introductions au quatrième évangile, aux épîtres de Paul, et à l'épître aux Romains ont été rédigées par M. Maurice Goguel. L'introduction au livre des Actes ainsi que la traduction sont le résultat de la collaboration de plusieurs membres de la commission.

A. *L'Évangile de Jean*. — La position prise par M. Maurice Goguel vis-à-vis de l'évangile de Jean est une position moyenne entre les tenants de l'origine johannique absolue et l'école qui nie l'intervention, dans la composition de l'évangile, d'un témoin direct de la vie de Jésus. L'analyse littéraire de notre écrit ne permet plus de le considérer comme une œuvre homogène, « la robe sans couture qu'on pouvait bien tirer au sort mais non déchirer ». On y discerne des couches rédactionnelles superposées, des points de suture, des remaniements indéniables. Cet état complexe de combinaison ne permet pas de préciser l'importance de l'intervention du rédacteur. On peut discerner néanmoins, sous la trame de l'évangile, une veine historique de très haute valeur, et qui peut remonter à un compagnon de Jésus, peut-être à l'apôtre Jean lui-même. Mais dans l'état actuel des connaissances, l'évangile n'a pas livré son secret. Le domaine des conjectures reste ouvert. Il faut donc tenir compte de cet état conjectural. M. Maurice Goguel en présentant son introduction comme une esquisse réserve ainsi les droits de l'avenir et interdit, par le fait, aux esprits dogmatiques de prendre motif des hypothèses suggérées pour crier au scandale.

Après avoir résumé l'histoire de la tradition et en avoir souligné l'extrême insuffisance, l'introducteur rappelle la théorie des deux Jean qui repose sur le témoignage de Denys d'Alexandrie et qui n'est, on peut le dire, qu'un expédient sans valeur historique. Devant l'obscurité du problème, c'est au texte seul qu'il convient de s'adresser. C'est à ce parti, le seul historiquement justifié, que se résout M. Maurice Goguel. L'analyse de l'ouvrage, en dehors du prologue qui est extérieur à l'évangile, révèle de singulières lacunes ; le groupement des éléments du récit ne pourrait servir à reconstituer un cadre chronologique et géographique de l'activité de Jésus. L'évangile ne se présente pas davantage comme un écrit systématique, dominé par une thèse unique, ni comme une composition psychologique, sorte de drame dont les divers épisodes conduiraient progressivement le récit à un dénouement. L'évangile est avant tout un écrit *religieux*, destiné à promouvoir dans le cœur de ses lecteurs la foi à Jésus « qui est le Christ, le Fils de Dieu » (20, 31). De telle sorte qu'on est amené à penser qu'il ne serait autre chose qu'une collection d'épisodes illustrant différents aspects de la vérité chrétienne. La précision narrative, ces touches délicates qui révèlent

le témoin oculaire, ces détails colorés et concrets qu'on aime à trouver dans l'évangile de Marc par ex. font défaut. Mais, à divers signes, il apparaît que l'auteur, pour laisser ainsi dans l'ombre le détail historique, n'ignore pas les faits. Il les suppose connus, les complète ou les rectifie parfois très heureusement. Ils constituent la substructure invisible de son œuvre, mais tout son effort vise à l'illustration de sa thèse. Aussi, dans l'utilisation de ses documents, procède-t-il par juxtaposition plutôt que par enchaînement, aidé en cela par son tempérament particulier qui est celui d'un contemplatif, non d'un dialecticien ou d'un historien. Le style lui-même est le vivant reflet de ce tempérament, et M. Maurice Goguel a su en quelques lignes (p. 138) le caractériser avec une justesse remarquable.

Le comment du 4^e évangile, le problème de la composition du livre est posé d'une manière nouvelle depuis les études d'Ed. Schwartz de Wellhausen et de Spitta. « Mes yeux se sont ouverts, dit Wellhausen, en lisant la fin du chap. XIV, et les trois chapitres qui suivent ». Nulle part, en effet, on ne discerne mieux le procédé de surcharge. Après la conclusion XIV, 31 : *levez vous, partons d'ici*, on attendrait normalement l'action qu'annoncent ces mots. Or cette action est reportée à XVIII, 1, et les chapitres intermédiaires sont consacrés à un long discours de Jésus. On peut admettre, d'après le contenu de ce discours, qu'une situation postérieure, la persécution, a amené le rédacteur à rappeler les enseignements de Jésus sur la conduite à tenir dans les mauvais jours. De même le récit de la résurrection de Lazarre (Chap. XI) suppose la rédaction du chap. XII. En ce qui concerne certaines notes explicatives (IV, 9, VII 50) il s'agit fort probablement de gloses marginales insérées dans le texte.

Tout autre est le caractère du chap. XXI. L'évangile a sa conclusion normale à XX, 31 ; le chap. suivant constitue un appendice. Mais la question se pose si cette addition est le fait du rédacteur des chap. I à XX, ou d'une main étrangère. L'unité de langue est assez remarquable pour faire croire à l'identité d'auteur. Mais en groupant les passages où il est question du disciple anonyme, on pourrait penser avec plus de vraisemblance que la notice XXI, 24 et ces passages ont la même origine, à savoir l'éditeur de l'évangile, pour qui le disciple bien-aimé n'était autre que l'apôtre Jean. L'éditeur aurait surajouté le chap. XXI pour combattre la tradition

d'après laquelle le disciple bien-aimé ne devait pas mourir et pour introduire la notice du v. 24 qui attribue les 21 chapitres à ce disciple.

Ces éléments secondaires mis à part — additions de l'éditeur et de l'évangéliste — il reste, autant que faire est possible, à identifier les sources ou traditions qui sont entrées dans la composition de l'œuvre. Il va sans dire que cette distinction est malaisée à établir et que le rôle du subjectivisme y est grand. On peut cependant avoir confiance dans la prudence et le sens critique averti de M. Maurice Goguel qui reconnaît en gros : 1° une source galiléenne; 2° la tradition synoptique, peut-être, pour certaines épisodes, dans une forme plus ancienne que celle utilisée par les trois premiers évangiles; enfin 3° une ou plusieurs sources particulières. Le traducteur a renoncé — sans doute à cause de l'impossibilité d'une discrimination exacte — à noter ces sources en marge du texte comme il avait fait pour les synoptiques: il eût été intéressant, en particulier pour la source synoptique, d'étudier sur le texte le procédé de l'évangéliste. On aurait aimé également trouver quelques indications d'ensemble sur la question du prologue et la mention du Logos, dont Harnack disait quelle constitue une énigme, non une solution. Une note critique au bas de la page 142 touche bien à la question, mais à notre sens insuffisamment.

L'esprit du livre est nettement postérieur au stade de la pensée chrétienne telle qu'elle s'est fixée dans les synoptiques; la notion du Royaume de Dieu a presque disparu; il suppose en outre le paulinisme, et la spiritualisation des idées eschatologiques dénote une évolution religieuse déjà avancée. L'évangile étant connu d'Ignace (+ 115) on peut, en toute vraisemblance, placer sa composition entre les années 95 et 110. Rien ne s'oppose à localiser cette composition en Asie, mais sans autre précision.

L'introduction se termine par une appréciation de la valeur documentaire mélangée de l'évangile et de sa valeur religieuse éminente, sur laquelle les âmes croyantes de tous temps ne se sont pas trompées.

Nous nous sommes beaucoup étendu sur cette introduction critique à cause de l'intérêt qui s'attache à la question johannique, et parce que sa rédaction témoigne d'un remarquable effort de concentration. C'était presque un gageure de faire tenir en quelques-

pages ce qu'il est essentiel de connaître sur cette question. La clarté de l'exposition, la division des parties, la concision précise du style doivent être relevées afin que soit apprécié en toute justice un labeur dont l'auteur a su admirablement vaincre toutes les difficultés. Mais en nous étendant nous nous privons, faute de place, de suivre le traducteur dans la suite de son travail. Nous aurions aimé citer quelques nouveautés heureuses dans la traduction (8, 25; 10, 29); quelques notes critiques ou explicatives d'un particulier intérêt (4, 18; 6, 27; 7, 14, 39; 10, b; 13, 10, etc.) A signaler p. 176, la note critique sur l'épisode de la femme adultère qui a été justement mis à part de l'évangile, bien que, par son fond, il soit probablement historique.

B. *Les Actes des Apôtres*. — Nous sommes prévenus, à la page de garde du fascicule, que l'introduction et la traduction de ce livre résultent d'un travail en commun. L'impression d'homogénéité cependant est réelle, et c'était nécessaire pour un livre aussi discuté et de valeur documentaire aussi mélangée que les Actes. Dans l'introduction nous sommes avertis du haut intérêt que présente ce livre dans certaines de ses parties, pour l'histoire des origines du christianisme : il y a, sous la trame, tendancieuse souvent, du récit, un fil d'histoire très solide, qui est soigneusement signalé en note du texte (6-7; 13, 15). La distinction des sources des Actes est une tâche particulièrement délicate, et l'unanimité des critiques est loin d'être établie. Après avoir sommairement décrit les procédés du rédacteur dans l'utilisation de ses sources, les savants qui ont élaboré l'Introduction, divisent, pour la commodité, l'ouvrage en deux parties : l'une (1, 3 à 15, 35) traitant des origines de l'église de Jérusalem, l'autre (15, 36-28, 31) consacrée à Paul et ses missions.

Dans la première partie on peut reconnaître, derrière les nombreuses maladresses de style et d'encastrement, une source écrite à qui l'on doit des épisodes pittoresquement narrés dont l'auteur n'est pas éloigné des événements : cette source a fourni la plus ancienne version de la Pentecôte, les récits de la prédication d'Étienne, la fondation de l'église d'Antioche, etc. Cette source est indiquée en note chaque fois qu'elle est utilisée, (cf. 11, 19); peut-être aurait-il mieux valu la signaler en marge par un sigle conventionnel, dont la répétition eût permis de suivre plus visiblement le cours de cette

veine. La seconde source, où abonde l'élément légendaire, est loin d'avoir la même valeur. A côté de ces deux sources, on peut distinguer un certain nombre de récits dont les uns comme le récit de l'évangélisation de la Samarie (8) proviennent d'un document écrit, dont les autres, aux lignes imprécises, relèvent de traditions orales et populaires.

Dans la seconde partie apparaît une série de fragments à la première personne du pluriel, relatant des épisodes vivement dessinés et qui trahissent le témoin oculaire ; ils s'adaptent parfois si parfaitement à d'autres fragments (16, 9, 10 ; 20, 4, 5) qu'on serait tenté d'admettre pour ces deux séries l'identité d'auteur. Quoi qu'il en soit les fragments nous émanent certainement d'un compagnon de Paul, et constituent, avec les éléments de la deuxième série, une source de premier ordre. Cette source est coupée par des épisodes de valeur nettement inférieure, de caractère légendaire, et dérivant sans doute de traditions orales.

A côté de ces sources diverses interviennent des discours et des récits secondaires qu'on peut attribuer au rédacteur. Les éléments que ce rédacteur a eus entre les mains n'étaient pas dénués d'importance, mais outre les libertés que le rédacteur a prises dans leur présentation, ils ont, en grande partie, subi une sorte de gauchissement pour servir les préoccupations apologétiques du rédacteur ; il a fait le passé à l'image du présent. Ce point de vue du rédacteur est décrit tout au long (pp. 181, 182), et ces indications viennent singulièrement éclairer la lecture du récit, et les questions relatives à l'auteur. Celui-ci ne peut être un contemporain des événements qu'il relate : il faut admettre un recul d'au moins un demi-siècle. Ainsi se trouve écarté Luc comme auteur des Actes ; à ce dernier on peut attribuer avec vraisemblance les fragments du journal de voyage. Quant à la fin abrupte du livre, diverses hypothèses ont été avancées pour l'expliquer, mais aucune n'emporte la conviction. Peut-être l'auteur se proposait-il de donner aux Actes une suite consacrée spécialement à la fin de la vie de Paul.

Enfin, par une courte note, le lecteur est initié à la question du double texte des Actes.

La traduction est accompagnée de très-nombreuses notes dont l'ensemble forme un tableau consistant des idées et des préoccupations de la première église (13,3). Dans ce terrain meuble formé par

des traditions très mélangées, le lecteur voit affleurer le roc, qui lui est signalé par des notes continues (cf. 2, 13, note sur le double récit de la Pentecôte). On met en garde aussi contre les généralisations du rédacteur ou ses amplifications (4, 35). A la traduction elle-même on pourrait peut-être reprocher une certaine rudesse ; l'auteur — les auteurs plutôt — ont évidemment eu plus souci de l'exactitude que de l'élégance littéraire, et de plus, le texte grec ne laisse pas d'être souvent obscur, parfois corrompu. A signaler la belle venue de la traduction du récit du naufrage (27).

C. *Les épîtres de Paul*. — L'introduction que M. Maurice Goguel a placée en tête de la collection des épîtres de Paul permettra au lecteur d'entrer dans l'intimité du grand apôtre et de garder, sous la forme dialectique de la pensée, le contact avec l'homme. Cet homme, on n'en peut reconstituer l'histoire qu'approximativement en combinant les renseignements que fournissent les épîtres et les Actes. M. Maurice Goguel, qui s'est spécialement occupé de la chronologie paulinienne¹, établit celle-ci par voie régressive, en partant de l'arrestation de Paul qui se place deux ans avant le procuratorat de Festus, c'est-à-dire en 57. Paul quitta Corinthe sous le gouvernement de Gallion, en 52, et comme son séjour à Corinthe fut de 18 mois, on peut fixer son arrivée en Grèce en l'an 50. En tenant compte de la tournée en Asie-Mineure et en Macédoine, qui se place entre l'an 50 et la conférence de Jérusalem, on est obligé de faire remonter celle-ci aux alentours de l'an 47, plus probablement même au début de l'an 44. En déduisant l'espace de 14 ans dont parle Paul (Gal 2, 1) on trouve pour la conversion l'an 29. On peut d'ailleurs faire remonter ou reculer de 3 ou 4 ans sur l'échelle du temps quelques-uns des événements de la vie de Paul sans affecter la période pendant laquelle ont été composées les épîtres.

En ce qui concerne les racines psychologiques de l'activité de l'apôtre on note fort justement son contact, à Tarse, avec le monde hellénique et les mystères syncrétistes, son initiation, par Gamatiel, aux procédés de la théologie rabbinique, la trempe énergique du caractère qui imposa toujours sa maîtrise au corps débile et souffrant. La conversion de Paul est liée à une expérience intérieure profonde, qui a revêtu dans le récit des Actes une forme extérieure,

1. Voir R. H. R., 1912, p. 307.

et qui lui a permis de développer, à une lumière nouvelle, la question qui préoccupait déjà le jeune zélateur juif : comment l'homme entrera-t-il dans une vie nouvelle ? Après ce tableau, magistralement et sobrement brossé, l'introducteur suit l'apôtre dans le cours de sa vie errante d'évangéliste, en s'éclairant, pour cet exposé, de toutes les ressources de la critique. Il fournit ainsi au lecteur un fil conducteur qui facilitera singulièrement l'étude, souvent ardue, des épîtres : la conférence de Jérusalem où Paul fut le héraut de l'universalisme contre l'intransigeance judaïque. la lutte contre les judaïsants en Galatie, la crise à la fois morale et dogmatique dans l'église de Corinthe, puis une période de calme qui permet à l'apôtre de proclamer l'Évangile universel dans la majestueuse épître aux Romains. Enfin, dénouement du conflit de tendances dont les premières manifestations ont eu lieu à la conférence de Jérusalem : l'arrestation de Paul, sa captivité à Césarée pendant laquelle furent probablement rédigées les épîtres aux Coloniens et à Philémon, le départ pour Rome au début de l'an 60. Peu de temps après, l'apôtre disparaît mystérieusement de la scène du monde sans qu'on puisse certifier ou infirmer la tradition qui parle de son martyre, lors de la persécution de l'an 64.

La question de l'authenticité des épîtres de Paul est sommairement traitée dans cette Introduction générale, les problèmes que soulèvent certaines épîtres (Ephésiens et Pastorales) devant être plus amplement examinés dans les introductions particulières.

L'introduction à l'épître aux Romains, due également à la plume savante de M. Maurice Goguel, se borne à caractériser l'Église de Rome, et à décrire la physionomie très particulière de l'épître qui devait jouer un si grand rôle dans l'histoire de la pensée chrétienne. Écrite à Corinthe, au cours de l'hiver 56-57, elle est d'une authenticité incontestable, sauf pour la conclusion 16, 25-27.

La traduction, dont nous sommes redevables à M. Henri Monnier, est de tout premier ordre pour la précision du terme et l'élégance de la langue. On a cherché évidemment à revivifier les paroles de l'apôtre qui, à force d'être répétées, perdent parfois leur relief original : cf. 2, 9 ; 2, 17-24 ; 3, 27-28 ; 4, 20-21 ; 5, 19 ; 6, 5 ; 7, 8 ; 7, 25 ; 8, 28 : 11, 12, 13, 3-5 ; 14, 20, etc.

Les notes critiques et explicatives sont abondantes et explicites. Lorsque la pensée exprimée est tronquée ou obscure, on exprime

en note l'idée générale (1, 4; 2, 15; 3, 7; 4, 1; 4, 25; 5, 12; 7, 1; 8, 12; 10, 4; 11, 28; 13, 6; 15, 24, etc.). La théorie légaliste est développée dans une suite de notes qui permettent de mesurer toute l'ampleur du débat.

Il valait la peine de nous étendre pour relever la haute valeur du travail de la Société biblique de Paris : à côté du but d'édification qu'elle poursuit dans cette publication, elle a voulu faire œuvre de vulgarisation scientifique. On ne saurait trop la louer d'établir son travail sur le ferme terrain de l'histoire. Ceux là seuls qui ne sont pas initiés aux conditions de loyauté et de prudence dans lesquelles s'exercent des travaux de ce genre, et qui considèrent comme blasphématoire l'application au texte sacré des méthodes communément appliquées aux textes grecs ou latins n'apprécieront pas l'œuvre précise et savante de la Société. Les autres, croyants qui désirent s'éclairer sur l'origine de leur foi, hommes de bonne volonté qui veulent se rendre compte, érudits qui cherchent une base de départ pour pouvoir par eux-même poursuivre l'étude des livres bibliques, sauront gré aux éditeurs d'une innovation précieuse à tant d'égards.

A. WAUTIER D'AYGALLIERS.

RENÉ DUSSAUD. — **Les origines cananéennes du sacrifice israélite.** — Paris, Leroux, 1921, 334 pages.

L'important ouvrage que nous annonçons est proprement une seconde édition de celui que M. Dussaud avait publié en 1914-1915 sous le titre : *Le sacrifice en Israël et chez les Phéniciens*. Mais, comme l'auteur le relève avec raison, c'en est une « revision complète ». « Outre que l'on a cherché à préciser certains points, l'introduction a été accrue d'un exposé de la doctrine sacrificielle chez les Israélites, de renseignements sur les prêtres et leur costume rituel ainsi que sur le temple de Salomon et son mobilier. On a essayé d'alléger par des sous-titres la description des sacrifices du premier chapitre. Nombre de paragraphes ont été augmentés; deux sont nouveaux et concernent le sacrifice des parfums et les sacrifices humains; mais l'addition la plus notable affecte le chapitre IV. » Ce chapitre, consacré aux « mythes sacrificiels israélites » ne contenait dans la première

édition qu'une étude détaillée, relative aux crimes d'Athalie. Il en renferme maintenant douze. Au lieu de n'avoir que 119 pages le volume en compte présentement 334.

Cependant l'idée maîtresse et la disposition générale du livre sont restées ce qu'elles étaient dans la forme première de l'ouvrage. Nous pourrions donc nous dispenser d'exposer et de discuter à nouveau la thèse centrale de l'auteur : nous n'aurions guère qu'à répéter ce qui en a été dit ici même à propos de l'édition de 1914 ¹.

Nous nous bornerons à relever les points sur lesquels l'auteur a modifié son exposé et à parler des développements nouveaux qu'il a ajoutés en si grand nombre pour préciser ou justifier son point de vue, quelques uns des plus intéressants n'ayant, du reste, qu'un lien assez ténu avec sa thèse principale.

Le changement du titre ne nous paraît pas des plus heureux. Le nouveau libellé pourrait faire croire que, selon M. Dussaud, les Israélites ignoraient les sacrifices avant leur entrée en Palestine. Telle n'est pas sa pensée : « ils les pratiquaient, dit-il (p. 156), sous une forme plus simple, telle qu'aujourd'hui les Arabes nomades nous permettent de l'entrevoir. » Ce qu'il soutient, c'est seulement l'origine cananéenne *du rituel lévitique* des sacrifices. Mais l'expression adoptée est assez caractéristique pour le point de vue de l'auteur ; le sacrifice décrit par le Lévitique est pour lui « le sacrifice israélite » : il aurait été pratiqué tel à peu près qu'il est codifié dans la Loi sacerdotale, dès l'époque de Salomon.

M. Dussaud veut bien, dans une note, tenir compte des objections que nous lui avons présentées à propos de sa première édition. « Nous ne méconnaissons pas, dit-il, l'évolution des rites sacrificiels ; nous insisterons particulièrement sur la prédominance de plus en plus marquée des rites oraux et, avec eux, des conceptions purement morales » (p. 12).

Cette prédominance des rites oraux (louange, prière) est indéniable, en effet, dans le judaïsme postérieur à l'exil, comme en témoignent certains psaumes. Mais si le rituel juif a évolué après le retour de l'exil ²) en dépit des obstacles que la loi écrite opposait désormais

1) Tome LXXVI (1917), p. 230-234.

2) Ce dont il serait facile de donner bien d'autres preuves plus typiques encore, par exemple dans le rituel de la Pâque, voy. Georg Beer, *Die Mischna, Pesachim*, p. 44-75.

au moindre changement, pourquoi M. Dussaud semble-t-il se refuser à admettre que le cérémonial jérusalémite ait subi aucune modification notable avant la déportation de 586 ? Il est significatif cependant que, *lorsque, dans un texte hébreu antérieur à l'exil, on rencontre quelque allusion à un rite, ce rite est, pour ainsi dire, toujours en désaccord, et quelquefois en désaccord grave, avec la législation sacerdotale*. Quand M. Dussaud rencontre un de ces passages, ou bien il admet qu'il s'agit d'un rituel divergent, provenant sans doute de quelque haut lieu¹, ou bien il entreprend de prouver que le texte ancien est, malgré les apparences, en parfaite harmonie avec la Loi Sacerdotale, ou tout au moins il présente le désaccord comme sans importance².

Le Deutéronome, par exemple, fixe autrement que le Lévitique la part de la victime qui revient au prêtre dans les sacrifices de communion. M. Dussaud s'en tenait dans sa première édition, à l'échappatoire adoptée par les docteurs juifs du temps de Philon et de Josèphe : le Lévitique parle des sacrifices proprement dits, le Deutéronome des immolations (profanes) pratiquées hors du sanctuaire. Mais il a sans doute senti depuis la faiblesse de cette harmonistique ; car il offre maintenant au choix (p. 183) cette autre explication qui exclut la première : « que les règles auraient été différentes à Jérusalem et à Hébron. » Cette hypothèse n'est guère plus satisfaisante ; est-il vraisemblable que soit le législateur deutéronomiste, soit le rédacteur du Lévitique, tous deux adversaires résolus du culte des hauts lieux, eussent tenté d'introduire dans le temple de Jérusalem le rituel d'Hébron ? Quant à modifier la traduction du passage du Deutéronome pour le rapprocher de celui du Lévitique, comme le propose en troisième instance M. Dussaud, il semble inutile de recourir à un moyen aussi désespéré, puisqu'il n'aboutirait qu'à atténuer, non à faire disparaître le désaccord.

M. Dussaud reconnaît qu'une « modification notable » a été introduite dans le rituel postexilique : elle « touche au service journalier, qui, pour II Rois xvi, 15, consiste en un holocauste le matin et une

1) Par exemple pour Gen. 32, 33 (p. 239), pour la *minha* d'après J et d'après Ezéchiel (p. 175).

2) Pour les pains de proposition (p. 97-98), les offrandes d'huile (Michée 6, 7) mentionnées dans une note p. 152, le naziréat (p. 266).

minha le soir.... tandis qu'au retour de l'exil on offre un holocauste le matin et un autre le soir, chacun accompagné d'une *minha* et d'une libation de vin (Ex. XXIX, 3 (lis. 38) et suiv. ; Nomb. XXVIII, 4-8).¹ Mais il ne s'agit guère, semble-t-il, d'après lui, que d'une différence dans la terminologie ; car il ajoute : « Si avant l'exil, on offrait l'holocauste le matin et la *minha* le soir, il y avait encore l'holocauste et la *minha* du roi, l'holocauste et la *minha* du peuple. Il n'est pas impossible que ces holocaustes aient été offerts l'après-midi. Quand la royauté disparut, la distinction essentielle n'aura plus été faite et on se sera contenté de les désigner, comme holocauste du matin (holocauste du prêtre) et holocauste de l'après-midi (holocauste du peuple) » (p. 5-6).

Ainsi, d'après M. Dussaud, si nous comprenons bien sa pensée, il aurait été offert, avant l'exil, chaque matin un holocauste et chaque soir deux holocaustes et trois *minha*. Mais alors pourquoi une seule de ces trois oblations aurait-elle été appelée « la *minha* du soir » ? Pourquoi Ezéchiel encore (46, 13-15) et Esdras (Néh. 10, 33) n'exigent-ils pour chaque jour qu'un holocauste (le matin) et qu'une *minha* (le soir) ? Le sens naturel du texte des Rois est que le souverain énumère les principales sortes d'offrandes qui doivent être consumées sur le nouvel autel : 1° celles du service journalier comprenant un holocauste le matin et une *minha* le soir, 2° les holocaustes et offrandes de céréales (*minha*) présentées (à quelque occasion que ce soit) par le roi, 3° les holocaustes, offrandes de céréales et libations apportées par les particuliers. Le roi tient évidemment à être complet, car il ajoute qu'on aspergera cet autel avec le sang de tous les holocaustes et de tous les sacrifices de communion. Le désaccord du rituel préexilique avec celui du Lévitique est donc réel ici et non pas seulement verbal.

Une conclusion analogue nous paraît s'imposer à propos de la structure des autels. Une loi capitale du vieux « livre de l'alliance » exigeait que l'autel de Yahvé fût en terre ou en pierre brute, sans degrés (Ex. 20, 24-26). Il est difficile de croire que cette loi ne soit pas dirigée contre les autels luxueux comme celui du temple de Jérusa-

1) Sur Lév. 6, 1-11 nous ne voyons pas bien quelle est l'opinion de M. Dussaud : d'après p. 5, note 5, il y trouve le rituel préexilique ; d'après p. 88 il y reconnaît « l'holocauste journalier défini dans Ex. 29, 38-42 et Nombres 28, 1-4 ; chaque jour on offrira deux agneaux etc... »

lem. M. Dussaud soutient, au contraire, qu'elle a été *inspirée* par la pratique jérusalémite. « On peut penser que l'interdiction a été suggérée par le fait que le corps de l'autel aux holocaustes était constitué par le rocher naturel, la *ṣakhra*, sur lequel devait reposer l'armature en bronze servant de foyer » (p. 66).

Les sacrifices expiatoires (*ḥaṭṭāt* et *'dšdm*), on le sait, ne sont jamais mentionnés dans les textes antérieurs à l'exil. Les termes par lesquels on devait les désigner apparaissent, il est vrai, 2 Rois 12, 17; mais il s'agit d'amendes en argent versées aux prêtres. Il semble arbitraire d'harmoniser ce texte avec ceux d'Ezéchiel et du Lévitique en supposant, comme le suggère M. Dussaud, que les mots en question ont toujours désigné des *sacrifices accompagnés de redevances en argent*. Pourquoi le législateur sacerdotal, si soucieux des droits des prêtres, aurait-il passé sous silence ces redevances? M. Dussaud paraît, il est vrai, trouver une confirmation de son hypothèse dans le passage du livre de Samuel où il est question de l'indemnité offerte par les Philistins à Yahvé après la capture de l'arche; car il écrit (p. 127): « l'*asham* est ici constitué par une offrande d'objets en or... plus deux vaches laitières... qu'on brûle complètement avec le bois du chariot qu'elles avaient traîné ». Mais il suffit de relire le texte (1 Sam. 6, 7-9) pour voir que les vaches ne faisaient pas partie de l' *'dšdm*. Dans la pensée des devins philistins elles n'étaient nullement destinées à être sacrifiées, mais à fournir un signe révélateur. C'était un attelage offert à Yahvé: par la direction qu'elles prendraient, on verrait si le dieu présent dans l'arche était bien un être puissant, capable d'imposer sa volonté même en pays ennemi.

Si Amos entend reprocher aux Israélites une infraction au rituel¹ lorsqu'il leur dit: « Faites fumer du levain en sacrifice d'actions de grâces » (4, 5), il se trouve en contradiction avec les règles lévitiques. Ici M. Dussaud reconnaît le désaccord, mais atténue ce témoignage défavorable à sa thèse en parlant de confusion volontaire du prophète et en disant que dans cette sorte de sacrifice la loi du Lévitique « tolérait » l'emploi du pain levé (p. 19). En fait elle ne le tolérait pas; elle le prescrivait (Lév. 7, 13).

Nous persistons donc à croire, en dépit des suggestions ingé-

1) Nous ne croyons, du reste, pas que ce soit l'intention du prophète. Voy *Bible du Centenaire, Amos, ad loc.*

nieuses de M. Dussaud, que le rituel jérusalémite des sacrifices a varié, dès avant l'exil, et parfois sur des points où les textes du Lévitique se rencontrent avec les tarifs puniques (du moins si l'on adopte les interprétations qu'en donne l'auteur). Aussi le problème posé par les ressemblances indéniables entre les cultes juif et carthaginois nous apparaît-il sous un jour sensiblement différent.

Nous avons fait des réserves aussi sur une autre thèse fondamentale de M. Dussaud : il nous semblait bien hasardé d'affirmer que les législateurs juifs de l'époque de l'exil ont conservé ou retrouvé la signification *originelle* des rites parfois millénaires qu'ils décrivent. M. Dussaud déclare « ne pas méconnaître, comme on a pu le croire, que le sacrifice répond à des notions fort complexes » (p. 12). Il s'est expliqué sur ce point dans un paragraphe nouveau, du plus haut intérêt, où il expose « la doctrine israélite touchant les sacrifices » (p. 27-29). Nous avons eu plaisir à constater que, à côté de l'idée d'expiation — l'âme libérée de la victime « emporte avec elle le péché », — il fait une place à l'idée de communion — « il se pratique une véritable alliance par le sang qui lie la divinité » (p. 27). — Mais il n'en reste pas moins que, selon lui, tous les rites du sacrifice découlent logiquement de quelques notions fondamentales formant un système que l'on peut reconstituer; il y a une « doctrine sacrificielle israélite ».

Nous sommes, pour notre part, bien plus frappé de l'hétérogénéité des éléments amalgamés dans la théorie sacerdotale et de l'impossibilité de les ramener à une unité réelle. Mais la discussion du sens originel et de l'histoire du sacrifice — problèmes infiniment délicats et obscurs — demanderait de trop longs développements pour pouvoir être abordée ici. Nous l'avons, du reste, esquissée ailleurs¹ à propos du récent ouvrage de M. Loisy, qui soutient, on le sait, une conception diamétralement opposée à celle de M. Dussaud. On regrette, soit dit en passant, que celui-ci n'ait pas donné son sentiment sur les vues du savant maître du Collège de France. Peut-être l'impression de la nouvelle édition de M. Dussaud était-

1) *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, I, n.º 6 (nov-déc. 1921), p. 483-506.

elle déjà trop avancée lorsque parut, en 1920, l'*Essai historique sur le sacrifice*.

Le paragraphe nouveau sur la doctrine sacrificielle israélite contient encore une histoire des idées sur le sacrifice en Israël où il y a des choses excellentes. Nous y relevons toutefois un nouvel exemple de la tendance qu'a l'auteur à harmoniser, à atténuer à l'excès les antithèses. Il note avec raison chez les prophètes, « deux arguments dans leurs discussions » sur le sacrifice. « D'une part ils s'élèvent contre l'immoralité de certains rites... D'autre part, ils combattent l'abus des sacrifices » (p. 16). Mais il ne veut pas qu'aucun prophète ait été jusqu'à méconnaître l'utilité de ces pratiques. Il remarque cependant lui-même très justement que les prophètes les ont attaquées « en tant qu'elles offraient un moyen trop commode de se laver des fautes graves » (p. 20) et parce qu'elles constituaient proprement des actes magiques, puisqu'elles « prétendent à une action supérieure sur la divinité » (p. 21). Il paraît difficile, après cela, de nier que certains au moins des *nabis* d'Israël se soient attaqués au principe même du culte sacrificiel. Et le sens naturel de textes comme Amos 5, 25 ou Jérémie 7, 21-23 montre que, selon quelques-uns d'entre eux, le sacrifice n'était ni indispensable ni exigé par Yahvé.

M. Dussaud se montre bien sévère pour Ezéchiel, qui, étant prêtre en même temps que prophète, devait être initié à la « science du culte » tout autant que ses collègues les rédacteurs sacerdotaux du Lévitique, et qui leur était très supérieur par l'intrépidité logique de sa pensée. Il est assez paradoxal, par ailleurs, de saluer en ce ritualiste convaincu (et non en Amos ou en Jérémie) l'initiateur de l'« indépendance de la pensée à l'égard du sacrifice », dans la mesure, du moins — mesure très relative — où M. Dussaud la constate dans certains psaumes (p. 24).

Laissant là le domaine des thèses générales, nous aimerions signaler les suggestions de détail — interprétations nouvelles, conjectures pour la correction du texte — que l'auteur a semées à profusion dans les divers chapitres de son livre. Bornons-nous à quelques exemples.

Les « filles de Silo » que ravirent les Benjaminites (Juges 21, 21-23) auraient été des prostituées sacrées, dont le rôle aurait consisté à prendre part aux fêtes solennelles par des danses (p. 15-16). Est-ce

bien probable? Ces jeunes filles ont des pères et des frères qui — on le prévoit — chercheront querelle aux ravisseurs, exactement comme les frères de Dina qui n'entendent pas qu'on traite leur sœur comme une prostituée (Gen. 34, 31).

Notons aussi la curieuse explication du proverbe « Peau pour peau » (Job 2, 4). Il serait à rapprocher des pratiques sacrificielles : « c'est en vertu d'une substitution que le fidèle, laissant la peau de la victime au temple (Lév. 7, 8), en revenait sain et sauf, libéré de ses péchés » (p. 89).

Parmi les paragraphes entièrement nouveaux relevons le très bon morceau sur les sacrifices humains : M. Dussaud note avec raison que ces immolations, au VII^e siècle, étaient souvent faites en l'honneur de Yahvé. Il aurait pu ajouter que le fait est formellement attesté par Jérémie 7, 31 comme par Michée 6, 7.

Signalons encore un judicieux essai de classification des récits d'alliance qu'on trouve dans l'Ancien Testament. M. Dussaud distingue les alliances historiques, les alliances légendaires et les alliances mythiques. Le rite du passage entre les morceaux des victimes coupées en deux, nous paraît, du reste, être plutôt une imprécation magique en action¹ qu'un sacrifice de communion.

Le paragraphe sur les pierres sacrées et les monuments de témoignage est fort intéressant. Mais quelle est l'expression hébraïque que M. Dussaud traduit par « arche du témoignage » ? Je ne sais pas que *'ārôn mō'éd* se rencontre dans l'Ancien Testament. Du reste *mō'éd*, qui dérive de la racine *yā'ad*, ne signifie pas « témoignage » mais « temps ou lieu fixé ». Quant à *'ārôn 'édout*, cette expression, assez fréquente dans P, veut dire « arché de la loi » comme *'ārôn berit*, la locution qu'on traduit assez improprement par « arche de l'alliance » : *'édout*, qui signifie attestation, déclaration devant témoin (et non témoignage), était un des termes désignant la loi.

Les Juifs d'Eléphantine donnaient parfois à leur Dieu Yahou (Yahvé) le nom de Béthel, mot qui désignait proprement la pierre-sainte, demeure de la divinité; il y avait des gens qui s'appelaient Bethelnathan, Bethel'aqab. M. Dussaud pense retrouver ce vocable divin dans plusieurs passages des écrits bibliques où l'on a cru jus-

1) Cf. 1 Sam 11, 7 et le traité d'Assournirari avec Mati-ilou (KAT³, II, p. 597).

qu'à présent qu'il était parlé de la ville de Béthel, ainsi Gen. 31, 13 où il faut entendre, « je suis le Dieu Béthel ». Quand même on ne serait pas disposé à suivre l'auteur dans toutes les déductions qu'il tire de cette hypothèse, on lui donnera sans doute raison en principe. Aux passages qu'il propose d'interpréter ainsi on pourrait même joindre encore Juges 9, 46, qu'il est loisible de traduire, avec les Septante (ms. B) : « ils entrèrent dans la tour (?) de Béthel-Berit » c'est-à-dire de Béthel [dieu] de l'Alliance.

Il est bien difficile, au contraire, d'adopter l'aventureuse explication que M. Dussaud offre du récit de la prise de Jéricho. Si les Israélites tournent autour de la ville pendant sept jours et le dernier jour en font sept fois le tour, c'est, pense-t-il, que 7×7 est le nombre jubilaire. Or « l'année du jubilé — la cinquantième année — est caractérisée par le fait que chacun y rentre dans son héritage (Lév. 25, 10) ». Le narrateur sacerdotal, principal rédacteur de ce récit mythique, a donc voulu marquer que la prise de possession de Canaan par les Israélites s'est faite « suivant un rite commandant les successions ». Il est vrai que, d'après le récit, les Israélites, les six premiers jours, n'ont fait qu'une fois le tour de la ville, de sorte qu'ils n'ont accompli que 13 fois leur procession autour de la cité et non 49 fois; mais « il faut tenir compte, explique M. Dussaud, ce qui est d'usage courant dans le rituel, que le tour effectué à chacun des six premiers jours, est une réduction de sept tours » (p. 256-257).

Dans le morceau sur « Gédéon et le culte de Baal », l'auteur nous paraît confondre deux choses distinctes : la reconstitution de l'histoire réelle et celle des documents écrits les plus anciens. Il n'est nullement évident que les deux versions de la fondation du sanctuaire d'Ophra (Jug. 6, 11-24 et 25-32) dérivent d'une source écrite commune ni que cette source hypothétique ait été nécessairement conforme à la réalité historique.

Sous le titre « Samuel et le rite d'onction », M. Dussaud propose une nouvelle analyse des sources des ch. 8-16 du 1^{er} livre de Samuel, qui relatent la création de la royauté israélite. Il se fonde, non comme les autres critiques, sur l'attitude opposée prise par les narrateurs à l'égard de la monarchie, mais sur l'usage qui est fait dans une série de récits du rite de l'onction¹, tandis que dans une

1) 1 Sam. 8; 9; 10; 12; 13, 8-14; 15; 16.

autre série Saül est élu par le peuple¹. L'auteur a vu, avec raison selon nous, qu'il a dû y avoir une version où il n'était pas question de Samuel. Mais il nous paraît impossible d'attribuer tous ceux où intervient le prophète à une seule et même main. Si Samuel est le « juge », c'est-à-dire le souverain d'Israël, qu'on rencontre au chap. 8, comment pourrait-il être présenté au chapitre suivant comme un devin obscur, dont Saül ignore le nom et l'existence même? La communication divine (9, 17) fait naturellement allusion à 9, 15-16, où Yahvé a annoncé la visite d'un certain homme élu par lui, et non au dialogue du ch. 8, où il a seulement acquiescé, en principe, à la nomination d'un roi.

Le livre se termine par la vigoureuse et convaincante apologie d'Athalie qui constituait déjà un des meilleurs éléments de la première édition.

Cette analyse, où nous avons relevé surtout les points discutables, aura du moins, donné une idée, nous l'espérons, de la richesse des aperçus que l'on rencontre dans ce livre suggestif.

Qu'il nous soit permis, en finissant, de faire quelques petites chicanes à l'auteur au sujet de ses transcriptions de l'hébreu. Pourquoi écrire *todah* avec un *h* et *minha nedaba* sans *h*? Des transcriptions comme *tigeddash* (p. 30), *lebb* (p. 101), *ve-mishpat* (p. 279), *lehem* (p. 280) sont-elles de simples négligences ou sont-elles faites en vertu de quelque système dont les règles nous échappent?

Adolphe Lods.

I. — Alfred RÉBELLIAU, membre de l'Institut. — **Le fait religieux dans la France contemporaine. États des Églises en 1920.** — Paris, Union pour la vérité, rue Visconti, 1922, in-12; 100 pages.

II. — Charles GUIGNEBERT, professeur à la Sorbonne. — **Le problème religieux dans la France d'aujourd'hui.** — Paris, Garnier frères, 1922, in-12, XVI — 322 pages.

I. — Pour connaître l'état religieux de la France actuelle. M. Rébelliau assure qu'il faut étudier, non pas les événements fiévreux

1) 1 Sam 11, 1-12, 15; 13, 1-7, 13-23; 14.

de la guerre, ni les événements incertains qui se sont passés depuis, mais, les « faits d'entre 1900 et 1914 », — les faits, c'est-à-dire « des documents extérieurs, vérifiables ».

Il examine d'abord ce qu'étaient, avant la guerre mondiale, « le corps et l'armature » des trois grands groupements religieux en France : le catholicisme, le protestantisme, le judaïsme. Il déclare que les deux premiers ont parfaitement soutenu l'épreuve que leur infligeait leur séparation d'avec l'État. Quant au troisième, il juge « évident » (p. 31) « qu'il n'a point en France la solidité où les deux communions chrétiennes semblent se tasser et se ramasser... afin de se prolonger dans la durée et de s'épandre dans l'espace ».

M. Rébelliau examine ensuite « les organes d'entretien spirituel intérieur et de propagande dans les trois Églises ». « maintien de la persévérance religieuse des adultes », « enseignement des enfants », prosélytisme intérieur et extérieur ; puis le culte, les œuvres charitables et sociales. A propos du culte catholique, il donne, par exemple, les détails suivants : « L'énorme fréquentation de ses églises peut-être aisément constatée. Elle est remarquable surtout dans les villes... A Paris, à Lyon;.. (etc)... les églises ne désemplissent pas, même l'été, bien que le nombre des messes soit considérable (au bas mot, 8 ou 10). A la campagne, le nombre des messes du dimanche n'est presque jamais inférieur à deux... Le culte christologique s'est amplifié grandement en France dans ces dernières années par les honneurs rendus au Saint-Sacrement et par le culte du Sacré-Cœur. Le culte de la Vierge a pris au moins autant d'extension : ce n'est plus seulement le mois de mai qui est consacré à Marie : c'est le mois d'octobre (mois du Rosaire), et dans l'intervalle de ces deux mois sont célébrés nombre d'épisodes de la vie terrestre de la Mère de Jésus. »

Après les Églises, viennent les « groupes et forces » qui sont en dehors d'elles. D'abord, il y a des « théistes, ou déistes, ou simplement finalistes » ; ils « sont plus ou moins surnaturalistes ou mystiques, et, dans la dose de foi minimisée, modernisée et laïcisée qu'ils acceptent, ont le droit d'être rangés parmi les hommes religieux. Rarement groupés, ils le sont quelquefois. » Il y a ensuite des francs-maçons qui « conservent encore à présent, comme essentielle à leurs principes et à leurs fins, la croyance à l'Immortalité de l'âme et à un Architecte personnel de l'Univers, c'est-à-dire les

éléments essentiels des religions ». Il y a encore l'*Union* de M. Paul Desjardins, la *Ligue française d'Education morale*...

Conclusion (p. 90) : « De quelque côté qu'on l'envisage, la Vie religieuse française se laisse voir aux yeux non prévenus. Elle conserve et prétend augmenter ses adeptes ; elle escompte les ressources matérielles qui lui restent avec une générosité qu'on pourrait craindre téméraire si elle n'en était le meilleur juge... La religion, n'étant plus officielle, en est devenue plus « virile ». Si l'intellectuel ne s'en étonne point, le citoyen, l'homme politique non plus, n'a ni à s'en indigner ni à s'en effrayer. Il suffit qu'on en tienne compte, comme voulait Leibnitz qu'on tînt compte de tout ce qui est, et a, par conséquent, une raison d'être. »

II. — Dans une étude analogue à celle de M. Rébelliau, M. Guignebert ne vise pas, comme lui, à paraître complet, c'est-à-dire à décrire l'état des Eglises en France et même des religions laïques. Il commence par des déclarations sans ambages : « La question religieuse en France, c'est essentiellement la question catholique. Les protestants ne constituent chez nous qu'une minorité et il semble pas qu'elle grandisse ; elle maintient à peu près ses positions, rien de plus... Il n'y a pas davantage de question juive, du moins sur le terrain religieux. ». « Nous n'avons donc à considérer que la question catholique. » Et M. Guignebert la considère sous quatre aspects : aspect politique (86 pages) ; aspect social (44 pages) ; aspect intellectuel (94 pages) ; aspect religieux (72 pages). Chacun de ces aspects est examiné au point de vue historique, comme au point de vue psychologique, avec le plus grand soin. Il semble impossible d'en faire une étude plus complète dans les limites d'un petit volume.

Ses assertions contredisent très souvent celles de M. Rébelliau. Celui-ci, par exemple, assure qu'« on ne peut plus reprocher à l'intellectualisme mystique français une aristocratie dédaigneuse », que « ce dont, surtout, il a su se dépouiller, c'est la peur politique des temps nouveaux, de l'horreur de la Démocratie et du Socialisme », et que les « malentendus seront bientôt presque complètement périmés ». Les textes et faits allégués par M. Guignebert laissent une impression différente. M. Rébelliau nous a montré « l'énorme fréquentation des églises » ; M. Guignebert y voit surtout une « religion d'habitude ». Pour lui, « la question véritable » est *non pas* :

« L'Eglise peut-elle encore agir et donner des signes évidents de vitalité *parmi ses fidèles* ?... Mais bien : la foi catholique est-elle encore vivante en elle-même ? Se développe-t-elle ? J'entends : gagne-t-elle des adhérents nouveaux à son explication du monde, de la vie et de la destinée ? » (Page 237). Il répond négativement avec de très fortes considérations.

M. Rébelliau s'exprime comme s'il s'appuyait sur des « documents extérieurs, vérifiables » ; il n'en produit pas ; il se contente de décrire des cadres et des étiquettes. M. Guignebert démonte les cadres et vérifie les étiquettes. M. Rébelliau s'exprime comme si les documents ecclésiastiques postérieurs à 1914 étaient encore incertains, et, en bornant à cette date sa documentation, il inflige à son travail un air quelque peu suranné et mal assuré. Depuis 1914, il y a cependant, pour l'Eglise catholique comme pour les Eglises protestantes, des documents parfaitement authentiques et parfaitement sûrs : ce sont les doléances des autorités religieuses, évêques et consistoires, sur le déficit des budgets et le manque de pasteurs.

On a vu la conclusion de M. Rébelliau. Voici celles de M. Guignebert : « Le catholicisme de la France, considéré si l'on veut comme sa religion nationale, n'est plus qu'une apparence... (P. 297) » « Il me semble que c'est l'indifférentisme confessionnel et même le détachement de toute foi métaphysique qui progressent chez nous... (P. 298). » « Le peuple de France, *dans son ensemble*, n'est pas très religieux. Il a des habitudes cultuelles et le respect des vieux usages ; il n'a au cœur aucune passion religieuse. Les Français qui *vivent* leur religion ne sont qu'une infime minorité dans la nation. (P. 306) ».

Albert HOUTIN.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Sir James George FRAZER, F. R. S., F. B. A., etc., etc. — **The Golden Bough. A Study in Magic and Religion.** Abridged edition (Macmillan and Co, Londres, 1922, in-8, xiv-756 p.). — Ce volume, de caractère fin et compact, est l'abrégé des douze tomes de la dernière édition de cette œuvre célèbre. Il en reproduit ordinairement textuellement les principaux passages, mais ça et là l'exposition a été fortement condensée. Toutes les notes ont été supprimées. L'auteur n'a modifié aucune de ses idées, les récentes découvertes et publications les ayant confirmées. De la courte préface, qui est datée de juin 1922, il faut citer cette conclusion : « Au total, c'est la crainte des morts qui a été probablement le plus puissant facteur de la religion primitive. » — Nous souhaitons que cet abrégé soit promptement traduit en français. La traduction de l'ouvrage complet est commencée, mais elle exigera sans doute encore beaucoup de temps. Quand même elle paraîtrait prochainement, nous avons autant de raisons que les Anglais de voir cette œuvre splendide accessible au plus grand nombre possible de lecteurs.

Albert HOUTIN.

Arthur DREWS. — **Das Markus-Evangelium als Zeugnis gegen die Geschichtlichkeit Iesu** (Iéna, Diederichs, 1921, in-8°, 326 pages ; 12 gravures et 12 planches astronomiques ; prix : 60 marks). — Après avoir refusé, dans le commencement de ce nouveau livre, toute valeur historique aux évangiles de Matthieu, Luc et Jean, puis écarté (trop sommairement) le témoignage de Paul, M. Drews, le plus intrépide des « mythologues », se livre sur l'évangile de Marc à une critique qui prétend n'en rien laisser subsister. Cette critique est assurément forte. L'auteur la gâte en expliquant le « mythe » de Jésus par l'astronomie, d'une façon qui ressemble à une obsession ou à une idée fixe. Si mythe il y a, M. Drews ne prouve pas qu'il soit astronomique, ni même et surtout qu'il ne se soit pas développé autour d'un Jésus, qu'un petit groupe de juifs prit pour le Messie.

Albert HOUTIN.

Ignazio GUIDI. — **La Chiesa abissina.** Rome, Istitute per l'Oriente, 1922, 17 p. in-4. — S'il est un état où l'histoire religieuse est intimement liée à l'histoire politique et en fasse partie intégrante au point qu'on ne saurait les

séparer l'une et l'autre, c'est l'Abyssinie. Dans un résumé clair et précis, où rien d'important n'est oublié et où il a utilisé ses vastes connaissances, M. Guidi nous présente un tableau vivant des vicissitudes du Christianisme en Ethiopie, depuis son introduction par Frumentios au ^{iv}e siècle, passant en revue les circonstances dans lesquelles il s'y développa, les conséquences amenées par l'isolement de la Chrétienté à la suite des conquêtes musulmanes et le rattachement, qui en fut la suite, de l'Eglise d'Ethiopie au patriarchat d'Alexandrie et à l'hérésie monophysite ; les querelles intestines auxquelles donnèrent lieu les discussions religieuses entre les moines ; après la tempête où pensa sombrer au ^{xvi}e siècle l'empire éthiopien sous les coups d'Aḥmed Grāñ, les tentatives des Jésuites qui faillirent réussir pour installer au ^{xvi}e et au ^{xvii}e siècle le catholicisme romain à la place de l'hérésie entychéenne, la réaction qui s'ensuivit, les graves querelles sur l'onction et l'union qui divisèrent les moines en deux camps, ceux du couvent de Takla Haimānot ou Dabra Libanos et ceux du couvent d'Eonostatéouos. Il termine par un exposé des dogmes admis par l'Eglise éthiopienne et de ses usages particuliers. Quand on écrira une histoire détaillée, on ne pourra mieux faire que de prendre pour cadre le résumé de M. Guidi.

René BASSET.

OLGA ROJDESTVENSKY. — **Le Culte de Saint Michel et le Moyen-Age latin.** — Paris, 1922, A. Picard, un vol. de xx-72 in-8. — En tête de ce livre dont les 64 petites pages renferment beaucoup d'idées et même un peu trop, l'auteur nous prévient que nous n'avons sous les yeux que le résumé d'un travail de plus longue haleine, portant le même titre et qui a paru en russe en 1918. « Resserrée dans le cadre d'une brochure, il nous a fallu sacrifier les parties qui nous ont coûté le plus de peine, celles des recherches, des discussions des questions douteuses, tout ce qui représente la part d'érudition dans notre livre ». D'où pour le lecteur quelque gêne à se décider pour ou contre les conclusions de l'auteur, le raisonnement apparaissant comme schématique et parfois morcelé. Il est aisé pourtant d'entrevoir la solide documentation de M^{me} O. R. et aussi sa prudence à se défier des identifications trop hâtives, Saint Michel = Mercure Rhénan (Wuotan) et Mercure Arverne (M. Saintryves proposait l'identification Saint Michel = Jupiter vainqueur des Titans). M^{me} O. R. discerne bien l'« archistratège » et le psychopompe. L'indigence de l'angélologie médiévale (l'auteur dit : jusqu'à la fin du ^{vii}e s., nous dirons volontiers : pour tout le moyen âge latin) est très justement notée p. 87. Saint Michel est en même temps et au même degré que Saint Pierre et Saint Jean-Baptiste un des patrons de l'Italie, mais aucunement « un saint national des Lombards ». Sur la place de Saint Michel dans « l'angélologie hiberno-saxonne », sur l'institution des pèlerinages au Monte Gargano et au Mont Saint-Michel, sur le rôle de Saint Michel d'après les traditions du

messianisme carolingien, nous devons nous contenter d'aperçus lucides, mais que l'absence de tout appareil critique nous empêche d'accepter autrement que comme des aperçus. Ces réserves s'accroissent tout naturellement lorsque l'auteur, à propos de « l'image de Saint Michel dans la légende latine » affirme que « le grandiose et le merveilleux qui caractérisent Saint Michel se révèlent comme le réveil d'une force vivante de la nature, comme un mouvement de la vie cosmique » (p. 53). Tel qu'il est, ce petit livre nous fait vivement désirer que Madame O. Rojdestvensky nous donne bientôt une traduction du grand ouvrage sur Saint Michel dont cette édition très abrégée nous permet de mesurer tout l'intérêt.

P. A.

P. SABATIER. — **Conclusion au tome II qui peut servir de préface au tome III.** fasc. XVII des *Opuscules de Critique historique*. Paris, Fischbacher, 1914-1919. Un vol. de 64 pages in-8. — Les lecteurs de la *Revue de l'Histoire des Religions* savent quelle admiration nous professons ici pour l'œuvre de M. Paul Sabatier et avec quel intérêt nous avons suivi les travaux de l'auteur de la *Vie de saint François*, qu'ils se manifestassent par de petits ou de gros volumes; ils ne peuvent donc manquer de prendre profit à connaître l'explication que veut bien fournir M. Sabatier à ceux qu'avait surpris sa retraite de plusieurs années. « Le long silence dont on s'est étonné résulte du désir, très naturel chez un homme qui a proposé ses vues en toute simplicité, qui croit se sentir désintéressé et indépendant devant les diverses solutions, d'offrir aux opinions des autres l'hospitalité la plus joyeuse et la plus complète. Ne sommes-nous pas tous les membres les uns des autres, les collaborateurs d'une même œuvre ? » L'on sait que le plus important des contradicteurs qu'ait rencontrés M. Sabatier est le P. Van Ortoy de la Compagnie de Jésus et de la Société des Bollandistes¹. Or, ce savant annonça maintes fois des travaux qui allaient réduire à néant la confiance qu'on accorde à la légende des Trois Compagnons et à ce *Speculum Perfectionis* de Fr. Léon que M. Sabatier a si harmonieusement reconstitué. M. Sabatier a été retenu, dans la publication de nouveaux documents, ou de premières synthèses, par un scrupule qui lui fait grand honneur : les travaux du P. Van Ortoy n'apporteraient-ils pas des faits de nature à réformer du tout au tout ses propres conclusions ? Il nous en fait confiance en des pages d'une animation et d'une bonhomie pleines de charme. Mais la situation se prolonge par trop et M. Sabatier, pour notre plus grand profit, reprend la plume ou plus exactement envoie à l'impression sept volumes auxquels il avait dès 1913 mis la dernière main : Une édition critique du *Speculum Perfectionis*.

¹) Le P. Van Ortoy est mort à Bruxelles le 20 septembre 1917. L'opuscule de M. Sabatier était imprimé dès juillet 1914.

— Une étude critique du *Speculum Perfectionis*. — Un texte de la légende traditionnelle des *Trois Compagnons*. — Un volume sur la *Legenda Vetus*. — Un index alphabétique général, où seront réunis et fondus les index des divers volumes de la *Collection d'Etudes et de Documents sur l'histoire religieuse et littéraire du Moyen-Age* et des *Opuscules de Critique historique*. — Une étude critique des Sources de la Vie de saint François — enfin une édition de la *Vie de saint François*, complètement remaniée et considérablement augmentée. « Il serait difficile, dit M. P. Sabatier, de n'être pas dans la joie quand on travaille pour saint François » et difficile aussi de ne pas être dans une joyeuse impatience devant la promesse d'un pareil régal, pour peu qu'on s'intéresse à l'histoire religieuse médiévale.

P. A.

MAURICE GARÇON. — **Les Procès de sorcellerie**. — Paris, 1923. Extrait du « *Mercur de France* ». Un vol. de 57 p. 8°. — M. Maurice Garçon est un juriste, et, tout porte à le croire, un juriste fort expert. Il nous donne donc sur la pratique des procès de sorcellerie une étude technique très complète, très claire et qui sera précieuse. « Il m'a paru intéressant d'exposer la pratique des procès et de montrer comment tout le secret de leur identité, si longtemps prise pour un formidable argument en faveur de la poursuite, n'est en fait que le résultat peu surprenant de la procédure inquisitoriale, source des plus abominables abus » (p. 8). C'est là un point de vue d'où l'on peut juger de l'inconsistance de la prétendue tradition en sorcellerie. La constance de cette tradition et de ses rites est une création des juges laïques, exactement comme la constance de certaines formes hétérodoxes, notamment à travers le moyen âge, n'a guère existé que dans l'imagination ou la routine des juges inquisitoriaux. Bodin lui-même était forcé d'avouer, et M. M. Garçon place très justement, en conclusion de son ouvrage, cet aveu de l'auteur de la regrettable *Démonomanie* : « Quelquefois le juge trompe celui qu'il interroge et quelquefois il lui fait la bouche et la leçon ».

P. A.

Julie BERLIET. — **Les Amis oubliés de Port-Royal** (Paris, Dorbon Aîné, 1921, in-8, 282 pp., 2 portraits; prix : 15 fr.). — Les « amis » dont il est question sur ce livre sont saint François de Sales et sainte Jeanne de Chantal. Beaucoup d'écrivains catholiques taisent l'estime et l'affection qu'ils portèrent à la Mère Angélique et à l'abbé de Saint-Cyran. L'auteur réimprime utilement les textes voués à un oubli volontaire. Si la publication témoigne d'une grande inexpérience de travaux d'érudition, elle est du moins très honnête.

A. H.

Almanach catholique français pour 1923. Préface de S. G. Mgr. A. BAUDRILLART, de l'Académie française, évêque d'Himéria, recteur de l'Institut catholique de Paris (Paris, Bloud et Gay, 1922, petit in-8, 544 p. Prix net : 5 francs). — Ce quatrième volume d'un Almanach, dont les trois premiers ont été signalés en leur temps, mérite les mêmes réserves et les mêmes compliments. Comme eux, il ne donne pas de statistiques ni de documents vraiment objectifs; mais ses informations diverses sont plus riches encore. Il reproduit les grandes divisions de l'Almanach pour 1922, dont nous avons précédemment expliqué la disposition (tome LXXXIV, p. 290).

A. HOUTIN.

R. de MONTESSUS de BALLORE. — **Index generalis.** Annuaire général des Universités, grandes écoles, académies, archives, bibliothèques, instituts scientifiques, jardins botaniques et zoologiques, musées, observatoires, sociétés savantes. — Paris, Gauthier-Villars, 1922-1923. Un vol. in-12 de vi-2111 pages. — L'auteur de l'*Index generalis* a entendu faire un ouvrage de documentation : il fournit des éléments rigoureusement contrôlés à tous ceux, dont nous sommes, qui estiment valables les conclusions de la statistique appliquée au mouvement intellectuel d'une nation ou d'un temps. M. de Montessus de Ballore, dont le livre est actuellement bien près d'avoir deux fois les dimensions de l'édition de 1919, complète sans cesse le nombre des notices concernant les bibliothèques, instituts, musées scientifiques et surtout les sociétés savantes. Nous nous aiderons de ce très précieux index pour dresser quelque jour la liste des chaires actuellement consacrées en France aux disciplines qui apportent leur concours à l'histoire des religions : orientalisme, archéologie, ethnographie, folklore, histoire ecclésiastique etc. Pour le moment, constatons une fois de plus qu'en dehors des enseignements spécialisés qui sont donnés à l'Ecole des Hautes Etudes et dans nombre de Facultés des Lettres, seules deux chaires (occupées il est vrai par deux savants fort distingués) portent en France la rubrique : *Histoire des Religions*, l'une à Lille, l'autre à Strasbourg — et rappelons que la création de chaires analogues dans toutes les Universités de France était déjà réclamée par notre regretté maître Jean Réville au Congrès d'Enseignement supérieur tenu en 1900....

P. A.

CHRONIQUE

Conférences du Musée Guimet. — Nous donnons ci-dessous la liste des conférences dominicales du Musée Guimet. La plupart de ces conférences sont accompagnées de projections. Comme nos lecteurs le verront, le « thème » de cette année est le culte des ancêtres chez les plus vieux peuples et aux différentes périodes historiques.

Dimanche 14 janvier 1923, à 14 h. 30. — M. V. GOLOUBEV, Membre de l'Ecole française d'Extrême-Orient : Les origines de l'art indo-chinois.

Dimanche 21 janvier, à 14 h. 30. — M. A. MORET, Conservateur du Musée Guimet, Professeur à l'Ecole des Hautes-Etudes : Le culte des ancêtres et du foyer en Egypte.

Dimanche 28 janvier, à 14 h. 30. — M. G. FOUGÈRES, Membre de l'Institut, Professeur à la Faculté des Lettres : Le culte des ancêtres et du foyer en Grèce.

Dimanche 4 février, à 14 h. 30. — M. M. GRANET, Professeur à la Faculté des Lettres et à l'Ecole des Hautes-Etudes : Le culte des ancêtres et du foyer en Chine.

Dimanche 11 février, à 14 h. 30. — M. le Dr G. CONTENAU, Attaché aux Musées du Louvre : L'art hittite.

Dimanche 18 février, à 14 h. 30. — M. Paul ALPHANDÉRY, Professeur à l'Ecole des Hautes-Etudes, Directeur de la *Revue de l'Histoire des Religions* : Le culte des ancêtres dans la tradition littéraire latine au Moyen-Age.

Dimanche 25 février, à 14 h. 30 (sous les auspices de la Société française des fouilles archéologiques). — M. J. TOUTAIN, Professeur à l'Ecole des Hautes-Etudes, Secrétaire général de la Société : La prétendue énigme d'Alésia.

Dimanche 4 mars, à 14 h. 30. — M. HACKIN, Conservateur-adjoint du Musée Guimet : L'art bouddhique de l'Insulinde.

Dimanche 11 mars, à 14 h. 30. — M. ELISSEIEV, Chargé de Cours à l'Université de Pétrograd : La peinture de l'Ecole des Lettrés au Japon.

Dimanche 18 mars, à 14 h. 30. — M. R. CAGNAT, Secrétaire perpétuel de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Professeur

au Collège de France : Le culte des ancêtres et du foyer à Rome.

Dimanche 25 mars, à 14 h. 30. — M. PRZYLUSKI, Professeur suppléant au Collège de France : L'art tcham.

* * *

Le Congrès international d'histoire des religions à Paris en 1923. — Les lecteurs de la *Revue de l'Histoire des Religions* savent quelle part avait prise notre très regretté directeur Jean Réville à la création des Congrès internationaux d'histoire des Religions. Il fut vraiment l'âme du premier de ces Congrès, tenu à Paris en 1900. Les réunions qui eurent lieu à Bâle en 1904, à Oxford en 1908, à Leyde en 1912 avaient permis de voir s'affirmer le haut renom et l'heureuse action de ces assises savantes. La guerre les interrompit. Nous sommes heureux d'annoncer que cette tradition, à laquelle la *Revue* est attachée par tant de liens, sera reprise dans quelques mois. Voici en effet le programme que nous fait parvenir le Comité d'organisation du Congrès de 1923 :

Sur l'initiative de la Société Ernest Renan et à l'occasion du Centenaire du savant illustre dont elle porte le nom, un Congrès international d'histoire des Religions se réunira à Paris du 8 au 13 octobre 1923.

La Commission d'Organisation a l'honneur de vous prier d'y prendre part.

Ce Congrès aura un caractère exclusivement scientifique. En seront exclus les exposés ou débats d'ordre confessionnel.

Ses travaux comporteront des séances générales et des séances de sections.

En principe, les sections suivantes pourront être organisées (Les sous-sections indiquées dans le tableau ci-dessous ne le sont qu'à titre de suggestions et seront, si besoin est, modifiées ultérieurement) :

I. Méthodes. Anthropologie, Ethnographie, Dénographie religieuses. Psychologie religieuse.

II. Religions préhistoriques. Religions des non-civilisés ou demi-civilisés : Africains, Océaniens, Américains, Amérique précolombienne.

III. Religions des peuples de l'Orient antique : Egyptiens, Assyro-Babyloniens, Phéniciens, etc.

IV. Religion des Hébreux, Israélites et Juifs. Exégèse de l'Ancien Testament. Littérature talmudique et rabbinique. Judaïsme contemporain.

V. Religions de l'Inde et de la Perse. Manichéisme. Philosophies religieuses de l'Inde contemporaine.

VI. Religions des Chinois, Japonais, Finnois. Religions de l'Asie centrale.

VII. Religions préhelléniques du bassin de la Mer Egée. Religions du monde grec et hellénistique. Religion des Romains.

VIII. Christianisme antique. Exégèse néotestamentaire. Christianisme médiéval (Occident et Orient). Scolastique. Droit Canon. Iconographie et musique sacrées.

IX. Religions des Celtes, des Germains, des Letto-Slaves et des Slaves.

X. Islam primitif, moderne et contemporain. Sectes de l'Islam.

XI. Christianisme moderne et contemporain : 1° Catholicisme ; 2° Eglises issues de la Réforme ; 3° Eglises d'Orient ; 4° Eglise russe.

XII. Enseignement de l'histoire des religions.

Une circulaire ultérieure donnera, jour par jour, le détail de l'organisation du Congrès.

La cotisation est fixée à un minimum de 30 francs (ce prix est réduit à 20 francs pour les femmes des congressistes).

Les adhérents recevront gratuitement les comptes-rendus des séances et toutes publications qui pourront être faites par le Congrès.

On est prié d'adresser les adhésions et la correspondance relative au Congrès à M. Alphandéry, Secrétaire Général, 104, rue de la Falsanderie, à Paris (XVI^e Arr^t).

Les adhérents voudront bien faire connaître, le plus tôt possible, la section à laquelle ils se proposent d'apporter un concours actif.

Les cotisations devront être adressées (autant que possible par mandat-carte) à Mlle Marguerite Brunot, Secrétaire-Trésorière, 41, rue Gay-Lussac, Paris (V^e Arr^t).

COMMISSION D'ORGANISATION

Président : M. Ch. GUIGNEBERT, Professeur à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris, Président de la Société Ernest Renan.

Vice-Présidents : M. Th. HOMOLLE, Membre de l'Institut, Administrateur Général de la Bibliothèque Nationale ; M. René DUSSAUD, Conservateur-adjoint des Musées nationaux, Directeur de la *Revue de l'Histoire des Religions*.

Secrétaire-Général : M. Paul ALPHANDÉRY, Directeur d'études à l'Ecole des Hautes Etudes, Directeur de la *Revue de l'Histoire des Religions*.

Secrétaire-Trésorière : Mlle Marguerite BRUNOT.

Membres :

M. A. ALBA, Professeur agrégé de l'Université.

M. H. CORDIER, Membre de l'Institut, Professeur à l'Ecole des Langues Orientales.

M. Eug. DE FAYE, Directeur d'Études à l'École des Hautes Études, Professeur à la Faculté de Théologie protestante.

M. G. FERRAND, Ministre plénipotentiaire, Rédacteur-Gérant du *Journal Asiatique*.

M. R. GENESTAL, Professeur à la Faculté de Droit de Caen, Directeur d'Études à l'École des Hautes Études.

M. Florentin LECLERC DE PULLIGNY, Inspecteur Général des Ponts et Chaussées.

M. Ad. LODS, Professeur à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris.

M. A. LOISY, Professeur au Collège de France.

M. Fr. MACLER, Professeur à l'École des Langues Orientales.

M. P. MASSON-OURSEL, Chargé de Cours à la Faculté des Lettres et à l'École des Hautes Études.

M. M. MAUSS, Directeur d'Études à l'École des Hautes Études.

M. A. MORET, Conservateur du Musée Guimet, Directeur d'Études à l'École des Hautes Études.

M. Edmond POTTIER, Membre de l'Institut, Conservateur des Musées Nationaux.

M. Salomon REINACH, Membre de l'Institut, Conservateur des Musées Nationaux.

M. Théodore REINACH, Membre de l'Institut.

M. J. TOUTAIN, Secrétaire de la Section des Sciences religieuses à l'École des Hautes Études.

SOCIÉTÉ ERNEST RENAN

Séance du 25 novembre 1922

La séance est ouverte à 4 h. 1-2. M. Ch. Guignebert préside.

Présents : Mines Desprez, J. Mélon, Mlle Brunot. MM. Pottier, Guignebert, Alba, Alphandéry, Barrau-Dihigo, Bémont, Choublier, Danon, Deny, R. Dussaud, De Faye, Geuthner, Girard, Goguel, Kindberg, Lacombe, Lacroix, Lebègue, Lods, Macler, Masson-Oursel, Mayer Lambert, Michaut, Moncel, Nicolardot, de Pulligny, Roman, Sartiaux, Sidersky, Vignon.

Le Secrétaire général donne lecture du procès-verbal de la séance du 21 octobre 1922 qui est adopté sans observations.

Le Président informe l'assemblée que l'Université de Bruxelles a décidé de fêter le centenaire de la naissance d'Ernest Renan et l'a invité à représenter la Société et à prendre la parole à cette cérémonie.

Le Président rappelle que la Société Ernest Renan est non seulement une société d'études, mais encore une société d'action, dont l'un des buts essentiels est de faire connaître à un public de plus en

plus étendu les résultats généraux de l'histoire des religions. Le Bureau a pensé que ce but pouvait être, au moins en partie, atteint de la façon suivante :

1° La Société constituerait un fonds de livres d'histoire des religions, qu'elle choisirait elle-même parmi ceux qu'elle juge les meilleurs, et qu'elle mettrait à la disposition des groupements universitaires (p. ex. les bibliothèques pédagogiques).

2° La Société ferait paraître, non point comme il en avait d'abord été question, un Manuel d'histoire des religions, mais une collection de petits livres séparés, dont l'ensemble constituerait une « Bibliothèque d'histoire des religions ».

3° Enfin, la Société réunirait à Paris, pour le début de l'automne 1923, un Congrès d'histoire des religions.

Ces trois propositions sont adoptées à l'unanimité.

M. Fr. Macler fait une communication intitulée *Arménie et Islande*. Le texte de cette lecture paraîtra dans la *Revue de l'Histoire des Religions*.

MM. Guignebert et Alphandéry présentent quelques observations.

M. F. Sartiaux donne lecture de l'étude suivante sur *L'Histoire des religions et la genèse de la métaphysique*.

Dans l'ensemble des manifestations de l'intelligence, il existe une classe de notions et de spéculations auxquelles certains esprits attachent une grande importance, et qui cependant n'ont jamais servi à rien, ni pour agir, ni pour mieux connaître les choses et les hommes, qui n'ont jamais conduit à aucune découverte. Elles ne sont le produit ni de l'observation, ni de l'expérience. Elles sont entièrement soustraites à leur contrôle ; elles ne font rien connaître qui ait été vérifié, qui soit même vérifiable. Les philosophes ne sont jamais parvenus à s'entendre pour les expliquer. Ils se sont engagés à leur égard, depuis près de trois mille ans, dans des discussions, qui n'ont jamais abouti ni à les établir, ni à les éclaircir.

Ces spéculations sont dominées par un petit nombre d'idées fondamentales assez simples, infatigablement répétées sous des formes multiples et sans cesse renaissantes ; elles tournent perpétuellement dans un même cercle, qui est essentiellement le suivant :

Ce que tout le monde considère comme la réalité, les données multiples de nos sens et de nos perceptions, les phénomènes changeants de la nature et de la conscience sont conçus, dans ce cercle d'idées, comme plus ou moins illusoires, ou comme un ordre de choses péjorativement qualifié d'inférieur, de subordonné, de cor-

ruptible. A cet ordre est censé s'en opposer un autre, auquel on attache une qualification laudative, qu'on revêt d'une sorte de dignité supérieure, ordre immuable, impérissable, soustrait au changement : Brahman, Atman, Purusha des Hindous, Être des Éléates, Idées pures de Platon, Être de l'être d'Aristote, Infini, Parfait, Absolu de la métaphysique chrétienne, Être en soi, Substance de Spinoza, Choses en soi, Noumènes de Kant, etc... Sous toutes ces qualifications, il s'agit toujours d'une réalité invisible, inaccessible à toute expérience, qui serait le fondement, l'origine et la fin de toutes choses et qu'il importerait par dessus tout d'atteindre, *summum bonum*, Bien ou Connaissance suprêmes.

Le procédé qui conduit à cette réalité merveilleuse, qu'on s'efforce de définir, tout en affirmant le plus souvent qu'elle est indéfinissable et inexprimable, n'est pas l'exercice ordinaire de l'intelligence cherchant à s'orienter dans les faits et à s'adapter à la réalité, mais une discipline ou une dialectique spéciales, également qualifiées, qui sont censés *élever* l'homme au-dessus de la connaissance sensible, qui l'en délivrent et qui lui ouvrent accès, dans un monde idéal, à une intellection et une certitude parfaites et définitives.

C'est à ces idées fondamentales et à celles dont on peut établir d'une façon positive qu'elles en dérivent, que je réserve la dénomination de *métaphysiques*, laissant de côté toute discussion terminologique. Je conviens simplement d'appeler *métaphysiques* ces idées et ces spéculations, afin d'éviter, lorsque j'aurai à en parler, d'employer une périphrase.

D'où viennent ces idées, que le commun des hommes et les savants n'ont jamais rencontrées ni dans la vie pratique, ni dans les techniques, ni dans les sciences, et qui constituent un véritable renversement du sens du réel ?

C'est un problème que les philosophes et les historiens de la philosophie n'ont guère élucidé, parce qu'ils se sont efforcés beaucoup plus *d'expliquer* ces notions et ces spéculations, c'est-à-dire de leur trouver une *justification* plus ou moins logique, que d'en rechercher l'origine et le mode de formation. Elles ont cependant, à première vue, une affinité remarquable et présentent des analogies frappantes avec les tendances et les idées fondamentales d'une catégorie particulière de religions, les religions du salut ou de la

délivrance, religions de castes, d'initiés, dont les rites et les mythes sont étroitement coordonnés au besoin d'éternité et d'absolu et qui, précisément, n'ont pas pour objet de connaître la réalité, au sens où le commun des hommes et les savants emploient ces mots, mais d'y soustraire l'esprit, de l'en délivrer, pour lui fournir un refuge et un repos suprêmes, hors des atteintes de ce monde corruptible et périssable.

Il serait bien surprenant que des idées aussi semblables ne dérivent pas les unes des autres. Et comme les idées métaphysiques présentent un stade d'idéation assez avancé, il est évident que la genèse de la métaphysique doit être cherchée dans les religions de salut, plutôt que celle des religions de salut dans la métaphysique.

Cette genèse paraît susceptible d'être établie d'une façon positive par une double méthode : la méthode psychologique et la méthode historique. Je m'en tiendrai ici surtout au second aspect de la question, qui est plus spécialement du domaine de notre Société.

L'exposé que je me propose de faire comportera deux parties : j'examinerai d'abord la métaphysique primitive, sa première formation, et je prendrai comme type la métaphysique hindoue des plus anciennes Upanishads ; puis je passerai à des métaphysiques plus développées et je choisirai des exemples dans la métaphysique grecque et la métaphysique occidentale, dont l'histoire est mieux connue que celle des systèmes hindous postérieurs aux anciennes Upanishads.

I. MÉTAPHYSIQUE PRIMITIVE. LA PREMIÈRE MÉTAPHYSIQUE HINDOUE. — La littérature métaphysique hindoue est une source de renseignements privilégiée pour l'objet qui nous occupe, parce qu'elle nous permet de remonter aux origines dans des textes importants, très anciens, appartenant à un stade de développement primitif : les Upanishads du Rig, du Saman et du Yayur Vêda.

Ces Upanishads sont encore toutes pénétrées de l'esprit magico-religieux des Brahmanas, auxquelles toute la tradition les rattache étroitement ; elles en constituent une glose, adaptée à une nouvelle fin, la vie ascétique, comme les Brahmanas sont une glose du rituel primitif des Vêdas, adaptée à la théorie brahmanique du sacrifice. Cette circonstance est exceptionnelle dans l'histoire des idées métaphysico-religieuses. Les plus anciens textes métaphysiques

grecs appartiennent à un stade beaucoup plus avancé, où la métaphysique est devenue presque autonome ; le point de départ et les premiers chaînons nous manquent. En Occident, nous possédons bien, dans la théologie chrétienne, la source la plus importante de la métaphysique ; mais cette théologie n'est pas primitive. Elle comprend des éléments nombreux et essentiels empruntés à des métaphysiques, antérieures, surtout à la métaphysique grecque.

Il existe, comme on le sait, une douzaine d'Upanishads que les indianistes s'accordent à considérer comme très anciennes, postérieures aux Brahmanas et antérieures à la littérature sectaire. Elles font partie de la *Scruti*, littérature inspirée, qui se compose de quatre groupes de *Samhitas*, collections de textes, qui fournissaient aux prêtres le matériel des hymnes et des formules nécessaires à l'exécution du culte. Chaque Samhita comprend une *Brahmana*, textes exégétiques, explications théologiques, qui font connaître l'usage de ce matériel, et d'une *Sutra*, guide résumé systématique. Les *Upanishads* anciennes sont une partie intégrante des Brahmanas, où elles sont placées à la fin, directement, ou à la suite d'une *Aranyaka*, livre de la forêt. Elles étaient destinées, dans la tradition, à être utilisées par les brahmanes pendant les périodes de retraite solitaire qu'ils accomplissaient en tant que *Vanaprasthas*, dans la forêt, ou par les *Sannyasins*, les ascètes proprement dits, qui avaient définitivement renoncé à tout intérêt terrestre. Elles jouaient dans l'existence ascétique le même rôle que les Brahmanas dans l'exercice des fonctions sacrificielles et les remplaçaient, dans des conditions de vie où le véritable sacrifice était devenu difficile, par des méditations spirituelles dérivées des explications rituelles et mythologiques.

Nous avons donc là un double témoignage positif, extrêmement important : les premiers textes métaphysiques de l'Inde font partie d'une littérature rituelle exégétique ; la méditation métaphysique est elle-même une exégèse de cette littérature, elle est considérée comme un prolongement du culte. C'est d'ailleurs un thème constamment développé dans les Upanishads que cette méditation remplace le sacrifice véritable, qu'elle est même plus efficace que lui pour atteindre le même but, le souverain bien : la délivrance et l'union avec le principe suprême. Comment s'est opérée cette transposition ?

Elle repose sur une idée souvent exprimée que la pensée est plus efficace que l'acte et que la parole, pour réaliser l'effet du sacrifice. « En prononçant la syllabe *om*, explique par exemple la *Chandogya Up.* (I, I, 10), celui qui sait et celui qui ne sait pas accomplissent l'un et l'autre le sacrifice. Mais il y a une différence ; le sacrifice qui s'accomplit avec le savoir, avec la connaissance du sens sacré (c'est-à-dire l'exégèse) est *plus rempli d'efficacité*. » La pensée dirigée dans un certain sens est censée souveraine pour accomplir les rites. C'est une idée qu'on rencontre déjà dans plusieurs passages des Brahmanas. Pour que l'acte s'accomplisse, il n'est pas nécessaire de l'exécuter ; le pouvoir magique de la parole n'est même pas nécessaire, celui de la pensée suffit.

On rencontre la même idée, sous une forme plus élaborée, dans la théorie brahmanique, qui substitue au sacrifice de l'*Agnihotra* le *Pranagnihotra*. « Le *pranagnihotra*, dit la *Kaushitaki Up.*, est un sacrifice intérieur. » Celui qui sait fait l'offrande journalière, non pas dans le feu sacré, mais intérieurement, dans le feu de son ventre ; il l'accomplit à chaque inspiration et à chaque expiration. La vie entière devient ainsi pour lui un véritable sacrifice. « Le *pranagnihotra*, ajoute cette Upanishad, est un sacrifice infini, immortel, tandis que les autres sacrifices ne sont pas éternels, ils consistent en œuvres. »

Cette conception a été engendrée ou favorisée par la fonction même du brahmane, qui, dans le développement d'un rituel extrêmement compliqué, est devenu un témoin muet du sacrifice, dont la présence et la pensée seules étaient censées assurer magiquement l'efficacité des rites accomplis par les autres prêtres, le hotar, l'udgatar, l'adhvaryu et leurs acolytes. La *Chandogya Up.* explique qu'en principe le brahmane doit se taire, que son *manas* silencieux (pensée) et les paroles des autres prêtres sont les deux fils de la trame du sacrifice. « Si le brahmane rompt le silence, l'un des fils est cassé, l'autre se trouve par là même détruit, le sacrifice est vicié. » (XL, 2, 2) Dans d'autres passages, c'est la pensée seule du brahmane qui est véritablement efficace.

Mais toute pensée ne produit pas cet effet. La pensée magiquement efficace est d'abord la connaissance exacte des rites ; puis la pensée dirigée sur l'objet du rituel ; on voit enfin, dans les Upanishads, apparaître et grandir un autre objet : une réalité ineffable,

substitut de celle qui assure l'efficacité des rites et qui l'efface, avec le détachement complet, non seulement de toute existence profane, mais même des actes rituels. Ce détachement est en partie l'effet de l'aspiration à l'absolu engendrée par la croyance à la puissance prodigieuse du sacrifice.

Il faut y ajouter, pour les brahmanes, la spécialisation absolue et l'absorption dans l'exercice du culte, c'est-à-dire d'actes qui, dans leur destination, sont complètement étrangers au monde réel ; d'une façon générale, pour tous les Hindous, le climat, les conditions historiques et sociales assez impropres à l'activité technique et économique ; et enfin surtout un facteur considérable, prépondérant : le prestige, la vénération extraordinaire, qui se sont attachés à la vie misérable, détachée de toutes choses, des ascètes, prestige qui en est arrivé à dépasser celui du sacrifice. « L'ascétisme, dit Bishma, dans le Mahabharata (XII, 2978 a), est supérieur au sacrifice. C'est ce que déclare la Parole excellente. »

L'ascétisme a joué un rôle essentiel dans la genèse de la métaphysique hindoue et, sous une forme plus ou moins atténuée, dans toute métaphysique ; car la métaphysique est une sorte d'ascétisme de la pensée, un renoncement de l'intelligence, une transposition intellectuelle de l'ascétisme, comme elle est en même temps une transposition de la notion de sacrifice. Les deux phénomènes sont liés dans l'Inde. Les Védas, les Brahmanas, les Upanishads, les Épopées sont remplies de mythes et d'explications exégétiques, ou l'on voit des hommes, des animaux, des démons, des dieux acquérir par les mortifications un pouvoir inouï qui ébranle les mondes jusque dans leurs fondements. Dans le Rig-Véda, les dieux créent l'univers, non seulement par la puissance de leur *manas* mais par l'échauffement de leurs mortifications (*tapas*) ; c'est de cet échauffement que sortent les éléments et les mondes. Les Brahmanas et les Upanishads reproduisent constamment ce thème sous des formes multiples.

Dans tous ces vieux textes, l'ascète est un véritable magicien, qui par ses mortifications concentre en lui, comme le prêtre par l'exercice du sacrifice, des facultés extraordinaires pour connaître le monde suprasensible et s'unir à lui.

« Selon une croyance très ancienne et très répandue, écrit M. Oltramare, les privations de tous genres... sont nécessaires pour s'appro-

cher de la divinité, pour commercer avec elle, c'est-à-dire vivre de sa vie. Pour recevoir le divin, il faut en effet commencer par s'épurer, se simplifier. Il en est donc de la discipline ascétique comme de l'initiation, qui a pour effet de conférer à celui qui en est l'objet un caractère surnaturel et qui est toujours accompagnée de mortifications. »

Il se peut que l'ascétisme ait lui-même son origine dans le rituel, dans les rites de purification et d'initiation, qui, avec les rites de communion, constituent les rites essentiels des religions de salut. Il est certain en tout cas que, dans l'Inde, l'ascète autant que le prêtre concentre en lui la puissance magique, que les pratiques de l'ascétisme y sont associées aux mythes cosmogoniques et aux pratiques rituelles et que la littérature métaphysique y rapporte aux ascètes, comme aux détenteurs des rites, les pensées sublimes sur lesquelles s'exerce ses méditations.

A un moment donné, l'ascète s'est distingué du prêtre et a partagé avec lui l'ascendant sur la vie religieuse de l'Inde. Toute une classe de mendiants, visionnaires ou non, s'est constituée, où se recrutaient en même temps que dans le sacerdoce les grands inspirés. Nous n'avons aucune donnée historique sur sa formation. Je serais porté à penser que les ascètes ont été à l'origine des déclassés, qui, pour une cause ou une autre, n'ayant pas réussi dans le sacerdoce ou dans les charges de leur caste, ont embrassé cette existence de mendiants, plus facile que la vie sacerdotale ou sociale, et sont parvenus, par l'étrangeté de leur conduite et leurs pratiques mystérieuses, à acquérir un prestige énorme sur la foule. Ils ont en tout cas concentré sur eux, dans toute l'histoire de l'Inde, et partagé avec le sacerdoce officiel, un immense pouvoir de vénération.

Ces quelques indications sommaires suffisent pour faire comprendre comment, dans l'Inde, la méditation métaphysique s'est substituée au sacrifice, chez des individus dont l'esprit était pénétré de littérature rituelle symbolique et dans des conditions de vie où le sacrifice proprement dit avait disparu ; elles permettent également de concevoir comment cette méditation a été orientée vers le détachement complet des choses, à la fois par les idées qui s'attachaient à la notion du sacrifice et par le renoncement impliqué dans l'existence ascétique.

Il reste à montrer comment le contenu même de ces méditations s'est dégagé de données antérieures.

Les Upanishads sont un amas de spéculations symboliques, s'exprimant en un langage qui diffère peu de celui des Brahmanas et traduisant une mentalité voisine de celle des demi-civilisés. Leur originalité consiste à transporter, de l'univers conçu à la façon d'un sacrifice perpétuel, dans l'homme consacré par les rites ou la méditation, la puissance magique, qui, selon les Brahmanas, soutient et entretient les mondes. Elles décrivent cette puissance en termes mi-concrets, mi-abstraites et la représentent comme une réalité toujours identique à elle-même, unique et totale, essentiellement *une*, ou plus exactement *sans dualité*, objet d'une certitude absolue et ineffable, qu'elles entourent de vénération : l'Un-Tout, transposition du dieu Prajapati des derniers hymnes védiques, qui prend les noms mi-personnifiés, mi-abstraites, de *Brahman* et d'*Atman*.

Le *Brahman* est étymologiquement et originellement la formule magique, la parole rituelle, la prière, le pouvoir et le savoir sacrés ; c'est la puissance du sacrifice, puissance cosmique mystérieuse, engendrée par la coopération des formules, des chants et des rites. Le Brahman, pouvoir du magicien, primitivement multiple, est devenu une réalité une et universelle. Le passage s'est constitué, dès les dernières périodes du Rig-Véda, au moyen d'une série d'éléments complexes que révèlent les textes : idée inspirée par l'expérience qu'il y a une même réalité sous des apparences multiples notamment dans les diverses formes du feu ; idée rituelle que l'action sacrée est une force qui entretient l'univers ; qualification laudative et rituelle d'Unique, appliquée aux dieux dans le sens de supérieur à tout, de suprême ; notion eschatologique que ce qui importe seul c'est l'éternité. Par la contamination de ces divers éléments, le Rig-Véda arrive à la conception de l'Être unique, Prajapati, origine et fin de toutes choses, qui, dans les Brahmanas, entretient les mondes par un sacrifice perpétuel. Le mot de Brahman, dans les Upanishads, est souvent purement et simplement substitué à Prajapati. Dans d'autres passages, il revêt une forme plus abstraite, qui s'explique facilement : supprimez, en effet, le sacrifice matériel, qui ne peut être exécuté dans la vie retirée du *vana-pasthra* ou de l'ascète, il reste l'image du sacrifice, de sa puis-

sance secrète, réalité ultime, qui tient à la fois de l'animisme populaire, de la magie et de la théologie, et qui s'est détachée de tout objet réel, profane et sacré.

L'*Atman* est primitivement le souffle, puis l'essence de l'individu, le Soi, comme disent les Hindous, et les deux à la fois. Cette notion paraît d'origine expérimentale : le souffle est ce qui disparaît avec la vie, ce qui est censé « rentrer dans le vent » et participe à sa nature, ce qui soutient l'individu. Mais ce qui n'est pas suggéré par l'observation, c'est d'élever cette essence individuelle à la hauteur du Brahman, principe suprême de l'univers. Cette identification qui, chez les Hindous, à la différence des chrétiens, n'a aucun caractère moral, est d'origine rituelle. Un thème constant des Upanishads et des Brahmanas est en effet l'identification des parties du corps avec les parties de l'univers. Au début de la *Brihadaranyaka Up.*, qui est un commentaire symbolique de l'*Asvamedha*, le grand sacrifice du cheval, les différentes parties de l'animal sacrificiel sont identifiées avec l'univers, sa tête avec l'aurore, son œil avec le soleil, sa vue avec l'air et ainsi de suite. Il est possible que l'homme, dont le prototype céleste est le Purusha, l'Homme en soi, le créateur, ait été identifié de la même façon dans d'anciens sacrifices humains, dont il y a des traces dans la littérature sacrée. Mais il n'est pas nécessaire de le supposer ; l'identification a pu être faite par analogie avec les sacrifices d'animaux. Puisque les parties de l'homme consacré sont identiques aux parties de l'univers rituel, l'essence intime de l'homme est identique au principe de l'univers ; l'*Atman* (le Soi) au Brahman (l'Un-Tout). Tel est le raisonnement qui est à la base de cette fameuse identification, fondamentale, de toute la métaphysique hindoue.

Elle ne s'opère pas toute seule, ni dans les conditions normales de la vie. Il faut une opération magique, qui contient en germe toute la théorie métaphysique de la connaissance. Elle est d'abord l'effet des rites ; ensuite, suivant une transposition qu'on rencontre presque à chaque page des Upanishads, et dont nous avons indiqué la genèse à partir du pouvoir magique de la pensée, les rites sont remplacés par le savoir sacré, qui n'est d'abord que la connaissance exacte des rites et de la littérature rituelle, puis de leur sens secret ; enfin la notion de savoir, se détachant du rituel dans la vie

solitaire tout en conservant son caractère primitif, le résultat est obtenu par la doctrine mystique, par l'Upanishad et par sa méditation.

Cette nouvelle transposition s'effectue toujours par le même procédé : passage du rite à son équivalent abstrait dans la vie ascétique substituée aux fonctions cultuelles. Elle est particulièrement intéressante et mériterait d'être appuyée par tous les textes nombreux et très curieux où elle apparaît ; car elle fait mieux saisir que toutes les autres ce que ces métaphysiciens primitifs entendaient par savoir et pourquoi ce savoir est difficile à comprendre pour un cerveau profane ; c'est qu'en réalité, il est inutile de s'évertuer à essayer de comprendre, car *il n'y a rien à comprendre* : les notions métaphysiques ont été primitivement, et sont restées en partie de véritables *rites*. La pensée métaphysique à son origine et dans son principe, est *l'opération magique qui engendre une puissance sacrée dans l'esprit et l'identifie mystiquement à cette puissance, que sont censés recouvrir les phénomènes sensibles*.

Elle exige une laborieuse préparation, qui dure au moins douze ans et souvent plusieurs fois douze ans et qui ne consiste en aucune façon à longuement observer et réfléchir, à distinguer, à comparer et rapprocher ; mais, bien au contraire, à couper toute communication avec les objets de l'observation et de la réflexion, afin de *concentrer* dans l'individu le pouvoir sacré, d'en éviter toute *déperdition* et toute *corruption*. Une fois ainsi préparé, l'initié est apte à accomplir l'action sacrée, c'est-à-dire, pour le vanapasthra et l'ascète, l'identification du Brahman et de l'Atman, dans la concentration de sa pensée, qui réalise, mieux que le sacrifice, la vie éternelle.

Cette opération, dans les Upanishads, est encore toute chargée de rituel, d'images mythologiques et cosmogoniques. Elle a trouvé son achèvement, à l'époque immédiatement postérieure, dans les pratiques du jaïnisme et surtout dans les méthodes fameuses du Yoga, qui comportent d'abord toute une adaptation du corps, une discipline des attitudes et de la respiration ; puis une série de stades psychologiques, qui ont leur équivalent dans la mystique alexandrine et occidentale : la « fixation », la « méditation » et finalement la « concentration », qui aboutissent au nirvana, où la conscience a perdu presque complètement le sens des choses

et de son individualité, absorbée dans un état mi-conscient, qui est le but suprême du savoir, le repos ineffable, que les vieilles Upanishads comparaient déjà constamment au sommeil sans rêve. Telle est la connaissance superlative, absolue, parfaite. On ne saurait trop insister sur ce fait qu'elle n'est pas ce que nous entendons vulgairement et scientifiquement par *connaître*, mais un *état qui se suffit à lui-même*, auquel on parvient par tout un entraînement et qui réalise mieux que les rites matériels l'objet suprême : l'identification avec l'absolu.

II. — ÉVOLUTION DE LA MÉTAPHYSIQUE. — LES MÉTAPHYSIQUES GRECQUE, ALEXANDRINE, MÉDIÉVALE ET MODERNE. — *Métaphysique grecque*. — Avec les Grecs, nous sortons des origines. Les plus anciens témoignages que nous avons de leur pensée présentent des caractères tout à fait opposés à ceux de la littérature hindoue : goût de la réalité et de l'action, libération de la tradition sacerdotale, curiosité tournée vers l'infinie variété des choses. C'est sur les côtes d'Asie Mineure, chez un peuple d'émigrants, actifs et entreprenants, que s'est produite cette évolution, qui a substitué à la tradition sacerdotale l'émancipation intellectuelle, économique et politique, et qui a créé la science moderne.

La première philosophie grecque, celle de l'Ionie, avait pour base l'expérience et pour moteur la curiosité. Elle cherchait à expliquer les phénomènes par des anticipations audacieuses et prématurées, mais fondées sur des observations astronomiques, biologiques, anatomiques, médicales, et même sur des expériences comme celle de la clepsydre, du dégonflement dans l'eau d'outres remplies d'air, de la mesure des cordes et des poids.

Mais assez brusquement, la perspective se modifie. Aux vieux physiciens, comme les appelle Aristote, succèdent, dans la seconde moitié du ^{vi}e siècle, ceux qu'il nomme les théologiens. La métaphysique naît avec des caractères généraux tout à fait analogues à ceux que nous avons rencontrés dans l'Inde. La multiplicité des choses devient apparence ou illusion au profit d'une réalité unique et immuable. « Il ne reste plus qu'un chemin, dit un fragment célèbre de Parménide, à savoir que *Ce qui Est est*. Ce qui Est est incréé et indestructible. Il n'est pas divisible, il n'y a pas plus de lui dans un lieu que dans un autre. Il est immobile, sans com-

mencement et sans fin. Il n'y a, il n'y aura jamais une chose quelconque en dehors de lui. Toutes les choses ne sont que des noms. » Ce sont les idées, les expressions mêmes qu'on trouve dans les Upanishads; l'Être de Parménide se substitue au Dieu de Xénothane, comme l'Un-Tout des Upanishads au Prajapati des Brahmanas et du Rig-Véda.

Chez les Pythagoriciens, mêmes similitudes : la transmigration (*samsara* hindou), la roue des naissances à laquelle on échappe par la purification et la méditation, le corps tombeau de l'âme, l'interdiction de la délivrance par le suicide, les trois classes, dont la plus haute, comme celle des brahmanes solitaires, doit s'adonner exclusivement à la contemplation et à la méditation.

Le mot philosophie qui, chez les premiers Ioniens, désignait la recherche des connaissances dans tous les domaines, prend une nouvelle signification, celle de *Kathursis*, de purification. La philosophie devient pour ses adeptes, comme dans l'Inde, un chemin de vie, un moyen d'échapper au cercle du devenir; le philosophe est l'homme qui se décharge du fardeau de la vie, qui pratique l'ataraxie, qui est indifférent aux vicissitudes des choses, sens nouveau qui s'est maintenu jusqu'à nos jours.

La prééminence de l'être sur le devenir, de l'immuable sur le périssable, ce renversement du sens du réel, que nous avons signalé en commençant, est réalisé. La connaissance des choses n'est plus qu'*opinion*; la véritable connaissance, la *vérité* a pour objet exclusivement l'être Un, immuable et total, l'Un-Tout des Upanishads, réalité également insaisissable et suprême, qui reçoit de ses adeptes des appellations laudatives analogues et qui est entourée de la même vénération.

Il y a des différences dans les nuances, dans la forme et l'expression des idées, dans la prédominance plus ou moins grande de certains caractères qui ont leurs équivalents dans les divergences des religions de salut correspondantes. Chez les Grecs les notions métaphysiques ne sont pas noyées, comme dans les Upanishads, dans un fatras de symbolisme sacrificiel; elles sont dégagées et détachées du rituel. Nous ne possédons, d'autre part, que peu de données sur les pratiques et les théologies dont elles dérivent. Mais les textes métaphysico-religieux les plus anciens de l'Inde nous aident à imaginer comment la transformation a pu

s'opérer dans des cercles analogues, ayant peut-être des traditions communes. A défaut de renseignements positifs sur les influences qui ont pu s'exercer, avant l'époque d'Alexandre, entre la Grèce et les pays indo-iraniens, il est, en effet, remarquable que les religions de salut de la Grèce primitive, religions secrètes d'inités, de tabous et d'*iera* magiques, se sont constituées à la différence des cultes officiels des Cités, dans des sectes des collèges sacerdotaux, dont l'organisation, les tendances et certaines pratiques présentent les plus grandes analogies avec celles des religions contemporaines de l'Iran et de l'Inde. Ces sectes ont pu tenir d'une origine indo-européenne commune un rituel et une liturgie du sacrifice analogues, qui ont évolué d'une façon similaire.

Ce que nous savons d'une façon certaine, c'est que la transformation de la philosophie grecque a *suivi* la naissance ou la renaissance religieuse, qui a introduit ou développé en Grèce les religions rédemptrices de Dionysos, d'Orphée et des divinités éleusiennes. Nous savons également que Parménide était l'associé d'un pythagoricien, qu'il approuvait et pratiquait le pythagorisme, qu'il croyait à la vertu de cette nouvelle vie philosophique et que les premières communautés pythagoriciennes étaient une variété des communautés de salut orphiques.

Cette nouvelle philosophie, cette métaphysique, au sens où nous prenons le mot, a trouvé son achèvement, sous une forme séduisante et poétique dans la théorie des Idées de Platon, qui présente la connaissance comme une ascension, ayant son point de départ dans les apparences changeantes du monde sensible, pour s'élever par une série d'étapes, à la réalité immuable et suprême : le monde intelligible, les idées, les essences pures, dont la connaissance, entièrement affranchie du monde sensible, confère seule la certitude.

Cette théorie est un substitut abstrait des aspirations et des rites des religions de mystères, qui délivraient l'homme des réalités périssables, l'élevaient jusqu'à la divinité immuable et éternelle et l'unissaient à elle dans un état de repos et de félicité suprêmes. La dialectique qui la développe est un équivalent intellectuel des rites, qui, dans le sanctuaire, après les purifications et les détours parcourus dans l'obscurité, faisaient apparaître, dans une lumière éclatante, les objets sacrés, gages certains de l'immortalité bienheureuse.

Platon qualifie lui-même cette dialectique, dans le *Sophiste*, de « la plus grande, la plus royale des purifications » ; dans le *Phédon*, il affirme que les bacchants sont de vrais philosophes ; que la séparation de l'âme des liens du corps, son recueillement et sa concentration en elle-même, la philosophie et la vérité mêmes, sont les véritables *purifications*, qui n'ont pas pour objet de débarrasser des démons mais du trouble de la connaissance, et il invoque à ce propos la sagesse de ceux qui ont institué les mystères. Dans plusieurs passages du *Phédon*, du *Banquet*, du *Cratyle*, du *Ménon*, des *Lois*, il se réfère explicitement à l'autorité des théologiens, des prêtres des mystères.

Comme le Brahman dans les Upanishads, les Idées sont laudativement qualifiées, leur monde est celui du divin ; l'idée du bien, but suprême, l'emporte sur toutes les autres par sa puissance et par sa dignité, elle est le divin même ; l'âme, qui dans la plus haute connaissance s'élève jusqu'à elle, entre en communion avec la divinité. Dans un passage du *Phèdre*, le poète philosophe compare expressément ceux qui contemplent les Idées pures aux initiés des mystères ; « celui qui sait se servir des réminiscences (c'est-à-dire des traces qu'ont laissées en nous ces Idées) est un initié perpétuel aux mystères, un initié parfait ; détaché des occupations humaines, arrivé au seuil du divin, il est traité de fou par la multitude, qui ne voit pas qu'il est un inspiré. »

Nous trouvons là, sous des formes différentes, qui tiennent aux caractères propres des religions de mystères helléniques et à une mentalité beaucoup plus affinée, des idées analogues à celles que nous avons rencontrées dans l'Inde. La connaissance du monde intelligible et la certitude qu'elle engendre ne sont, pas plus que dans les Upanishads, ce que nous appelons connaissance et certitude ; mais selon l'expression même de Platon, une *participation*, qui n'est autre chose que l'union avec une réalité suprême, substitut abstrait des divinités orphiques et éleusiniennes, comme l'Un-Tout des Upanishads est le substitut de la puissance magique du sacrifice.

Nous savons d'ailleurs que Platon entretenait des relations avec les initiés aux mystères et qu'il a été en contact prolongé avec le pythagorisme au cours de ses séjours répétés en Sicile. Le *Phédon* est dédié à la Société pythagoricienne de Phlionte. Nom-

breux sont les pythagoriciens qui figurent comme interlocuteurs dans ses dialogues. Le *Gorgias*, le *Phédon*, la *République*, les *Lois* abondent en références aux théories orphiques, ils en reproduisent les idées principales et les expressions mêmes : la transmigration, l'immortalité, le corps tombeau de l'âme, la vie comparée à un bourbier, etc...

La métaphysique platonicienne est une élaboration symbolique, et systématique une adaptation d'idées, empruntées à une première transposition pythagorienne et éléate des rites de mystères, par un esprit curieux, original, prodigieusement raisonneur et suprêmement artiste, sous l'influence directe des religions de salut, qui avaient pris une vitalité nouvelle à Athènes après les malheurs des guerres persiques et la guerre du Péloponèse. Platon avait subi leur contact prolongé, non seulement à Athènes, mais en Sicile, le berceau du pythagorisme, l'un des centres de propagation de l'orphisme.

Métaphysique alexandrine et médiévale. — Il est inutile d'insister sur l'étroite filiation qui rattache la métaphysique alexandrine au grand débordement des religions de salut à l'époque hellénistique et sur celle qui relie la métaphysique médiévale à la théologie chrétienne. Nous rentrons en pleine religion de salut. Sous des formes multiples, les tendances et les idées fondamentales restent toujours les mêmes.

Le but suprême du néo-platonisme est non pas de *connaître* au sens que nous attachons à ce mot, mais de *produire l'union* de l'âme avec Dieu, en provoquant un état où la conscience se dégage de ce qu'elle a d'individuel et, à force de sublimité, s'évanouit presque tout entière, comme dans le nirvana. Les premiers néo-platoniciens, à l'instar des Sannyasins de l'Inde, considéraient les rites tout au plus comme une préparation bonne pour le vulgaire et les en remplaçaient, pour atteindre cet état suprême, par l'ascétisme, joint à la concentration de la pensée et à la méditation intérieure de certains mots, comme l'*Udgita* et la syllabe *Om* dans les Upanishads : l'Être, l'Un, l'Absolu, l'Intelligence, etc...

La théologie chrétienne est une variété des spéculations judéo-alexandrines, fixée par les Pères et les Conciles. La métaphysique médiévale orthodoxe n'en diffère pas jusqu'au ^{xii}^e siècle. Avec l'introduction des œuvres d'Aristote et la découverte progressive de la philo-

sophie grecque, la tâche qui s'impose aux dialecticiens est de concilier cette nouvelle forme de l'éternelle métaphysique avec la théologie, de transposer les dogmes en termes empruntés à l'aristotélisme et au rationalisme métaphysique de la Grèce. La métaphysique médiévale, sous ses diverses formes orthodoxes et hétérodoxes, est, en dernier ressort, une adaptation par couches successives et sous des formes complexes, de la métaphysique hellénique à des croyances et à des spéculations d'origine orientale. Purement livresque, elle ne porte que sur d'anciennes théories plus ou moins déformées, non sur les choses, ni sur les faits ; pas plus que les métaphysiques précédentes et moins encore, elle ne fournit des connaissances ; elle ne tire aucun renseignement et ne dégage aucune méthode de l'observation et de l'expérience.

Métaphysique moderne. — La métaphysique moderne est à la jonction de deux courants : le courant métaphysico-religieux, né sous l'influence des premières religions de salut méditerranéennes et transformé par de nouvelles pénétrations de ces religions gréco-orientales à l'époque d'Alexandre ; et un autre courant, le courant technique et scientifique, qui a sa source en Ionie, qui n'a jamais cessé de grandir, quoique la littérature n'en ait conservé qu'un petit nombre de témoignages, et qui, après s'être retiré de la surface, a commencé à prendre corps à la fin du xvi^e siècle. A mesure qu'ils se développent, des contacts s'établissent entre eux ; mais dans ces rapprochements, la science n'exerce sur la métaphysique qu'une action superficielle, elle n'en change ni les méthodes ni l'objet ; elle a surtout pour effet d'en renouveler le matériel verbal. Sous les mots et les simulacres nouveaux, les tendances, le fonds commun antérieurs persistent inchangés.

Ici l'analyse peut être poussée plus loin, parce que l'histoire des idées peut être serrée de plus près. La métaphysique n'est pas que le développement du vieux fonds commun d'idées, sous la forme propre à chacune des religions auxquelles elle se rattache ; ses transformations suivent, dans leurs grandes lignes, les fluctuations religieuses qui s'exercent sur elle. C'est ce que nous ne pouvons qu'indiquer ici, d'une façon tout à fait schématique, en prenant quelques exemples.

Descartes, dans sa métaphysique, ne s'en prend à la scolastique que pour édifier une construction analogue avec les mêmes ma-

tériaux : un Dieu absolu, infini, parfait, doué de volonté et d'intelligence, origine et fin de toutes choses, une âme radicalement opposée au corps, qui ne sont que le Dieu et l'âme de la théologie et du dualisme chrétiens ; des vérités immuables, des idées innées préexistant à toute expérience, qui ont été déposées dans l'esprit pour témoigner de l'existence de Dieu. On a montré récemment (il était facile de le prévoir) que le fameux « Je pense, donc je suis » était déjà le ressort d'une argumentation théologique très antérieure, ayant pour objet de « rationaliser » certaines croyances fondamentales de l'économie de salut chrétienne. L'édifice que Descartes a construit est moins touffu et mieux ordonné que ceux de la scolastique ; ses liaisons sont plus claires et plus simples ; il est constitué par un choix de matériaux rangés dans un ordre nouveau, dont l'ingéniosité et l'élégance portent la marque du grand mathématicien ; mais ses tendances, ses matériaux, ses fondements sont les mêmes.

Kant s'est cru le Copernic de la philosophie, non pour avoir fait une découverte quelconque, mais pour avoir traduit dans le langage du rationalisme métaphysique la transformation essentielle que le protestantisme avait réalisés dans la théologie, en faisant d'une religion universelle et sacerdotale une religion de l'individu en contact direct avec le Christ, une religion personnelle de la vie intérieure. La métaphysique de Kant est une fusion du rationalisme avec une forme abstraite de la théologie, qui était elle-même la justification d'un fait social et politique : la négation de l'autorité sacerdotale et des fondements dogmatiques sur lesquels le catholicisme l'avait établie.

Il n'est pas très difficile de démontrer le mécanisme de cette adaptation et de mettre en évidence les éléments qu'elle a empruntés aux traditions du dogmatisme antérieur et du protestantisme. La métaphysique kantienne ne renie pas les essences immuables et absolues des métaphysiques classiques, médiévale et alexandrine ; elle les intègre dans l'esprit individuel, en les transposant en formes inconditionnelles et nécessaires de ce qu'elle appelle la sensibilité, l'entendement et la raison, qui, par une opération propre, engendrent les jugements *a priori* et garantissent ainsi, sous une autre figure, la notion suprême de l'incomparable certitude, obsession éternelle de la métaphysique, contre les

atteintes et les souillures de l'expérience et du monde sensible.

Mais en remplaçant le Dieu de l'orthodoxie par les *formes* de la raison, Kant en avait trop effacé l'image familière. Il s'emploie à la restaurer dans sa *Critique de la maison pratique*, en lui restituant l'attribut qu'exigeait le plus impérieusement son piétisme : le principe moralisateur. Il l'introduit sous la notion confuse et contradictoire de l'impératif catégorique, où il conserve le *commandement* du Dieu personnel, qu'il a éliminé, en le contaminant par l'idée de *postulat*, empruntée à sa théorie de la connaissance, issue elle-même du vieux rationalisme métaphysique.

Les diverses métaphysiques du *xix^e* et *xx^e* siècles sont formées d'éléments de plus en plus complexes empruntés à toutes les métaphysiques antérieures. L'un de leurs caractères nouveaux le plus saillant est d'avoir renié en partie l'intellectualisme antérieur, tout en s'efforçant de le conserver, et de s'être évertué à résoudre cette contradiction sous de multiples formes sentimentales, mystiques, intuitionnistes et moralisantes.

Cette innovation n'est pas propre à la métaphysique ; elle remonte à un mouvement de l'apologétique catholique et protestante, française et surtout anglaise et suisse, immédiatement antérieure à la philosophie de Rousseau, qui a commencé à chercher son appui hors de la raison, dans les décrets et les intuitions de la conscience morale, dans la « vie intérieure ». Ce mouvement n'a pas exercé une influence profonde sur la pensée philosophique, essentiellement positive, du *xviii^e* siècle ; il n'a pris son ampleur qu'au *xix^e* siècle.

La nouvelle philosophie qui, suivant l'expression de Taine a *enterré* celle des Encyclopédistes, a été l'effet, puis la survivance, de facteurs sociaux et religieux.

La connaissance pratique et la connaissance scientifique ne sont pas passées en effet, au *xix^e* siècle, du rationalisme à une sentimentalité plus ou moins mystique ou romantique. Mais le rationalisme de la théologie classique était usé, ruiné par la critique des Encyclopédistes ; il ne pouvait fournir des armes assez puissantes à l'œuvre de restauration et de défense religieuse et sociale que les gouvernements et la société bourgeoise ont cru devoir poursuivre après la Révolution. C'est dans la morale, dans le sentiment, dans les promesses de l'au-delà, dans les cérémonies et

les cultes populaires et la résurrection des vieilles légendes, que l'apologétique et la propagande chrétiennes et monarchiques ont cherché leur soutien. La métaphysique n'a fait que prolonger ces efforts, dont elle a fourni la justification savante. La conscience morale, le sentiment intérieur sont devenus ainsi les fondements du vieil édifice, que la dialectique métaphysique n'était plus capable de sauver. Nous ne pouvons songer ici à décrire, depuis Maine de Biran jusqu'à nos jours, les formes nombreuses et souvent fuyantes qu'ont revêtues ces multiples transformations ; il nous suffit d'en avoir indiqué le principe.

CONCLUSIONS. — Rassemblant dans une formule nécessairement très incomplète et tout à fait schématique l'idée la plus générale qui se dégage de cette revue rapide des métaphysiques dans leurs rapports avec les religions et en particulier avec les religions de salut, nous dirons que le travail de l'esprit dans la construction métaphysique consiste essentiellement à démarquer des données religieuses antérieures, à les transposer en termes abstraits pour les adapter à une mentalité différente de celle qui les a engendrées ; alors que la connaissance scientifique, comme d'ailleurs la connaissance pratique et toute espèce de connaissance réelle, est le produit d'une adaptation de l'esprit aux *faits*. Cette construction est l'œuvre de croyants, qui ne sont plus des croyants, mais qui tiennent à le rester encore de quelque façon ; qui sont détachés de leur foi, mais qui se croient obligés d'en maintenir certains fondements, afin de ne pas rompre avec des habitudes qui se sont affaiblies sans disparaître.

La transposition dont use ce besoin profond n'est qu'un cas particulier d'un phénomène beaucoup plus général, qui domine l'histoire tout entière des transformations religieuses et qui éclaire la genèse et l'évolution de la métaphysique en la situant dans un ensemble plus vaste de faits.

Les éléments religieux, qui sont doués de la plus grande stabilité, sont les rites, qui constituent l'armature même de l'institution religieuse. « On dit que la lettre tue l'esprit. J'ajouterai qu'elle lui survit. Rien n'a la vie plus dure qu'un rite », écrivait Bergaigne en 1889. A mesure que la mentalité collective ou individuelle change, les rites, qui persistent, perdent leur signification antérieure. L'objet

des spéculations rituelles liturgiques et théologiques est essentiellement de leur en donner une nouvelle, adaptée à ce changement. Les métaphysiques sont aux théologies ce que les théologies sont aux mythes et aux rites. Elles expliquent, épurent et rationalisent les théologies, comme celles-ci, expliquent, épurent et rationalisent les mythes et les rites. Elles sont provoquées par le même besoin de conserver en adaptant ; elles sont soumises aux mêmes lois de conservation et de transformation par transposition ; elles dépendent des mêmes mouvements religieux. Il existe un grand courant, distinct de celui des connaissances pratiques, techniques et scientifiques, qui commence avec l'institution religieuse elle-même, qui va des rites aux mythes et des mythes aux théologies ; la métaphysique n'en est que la continuation, le dernier terme.

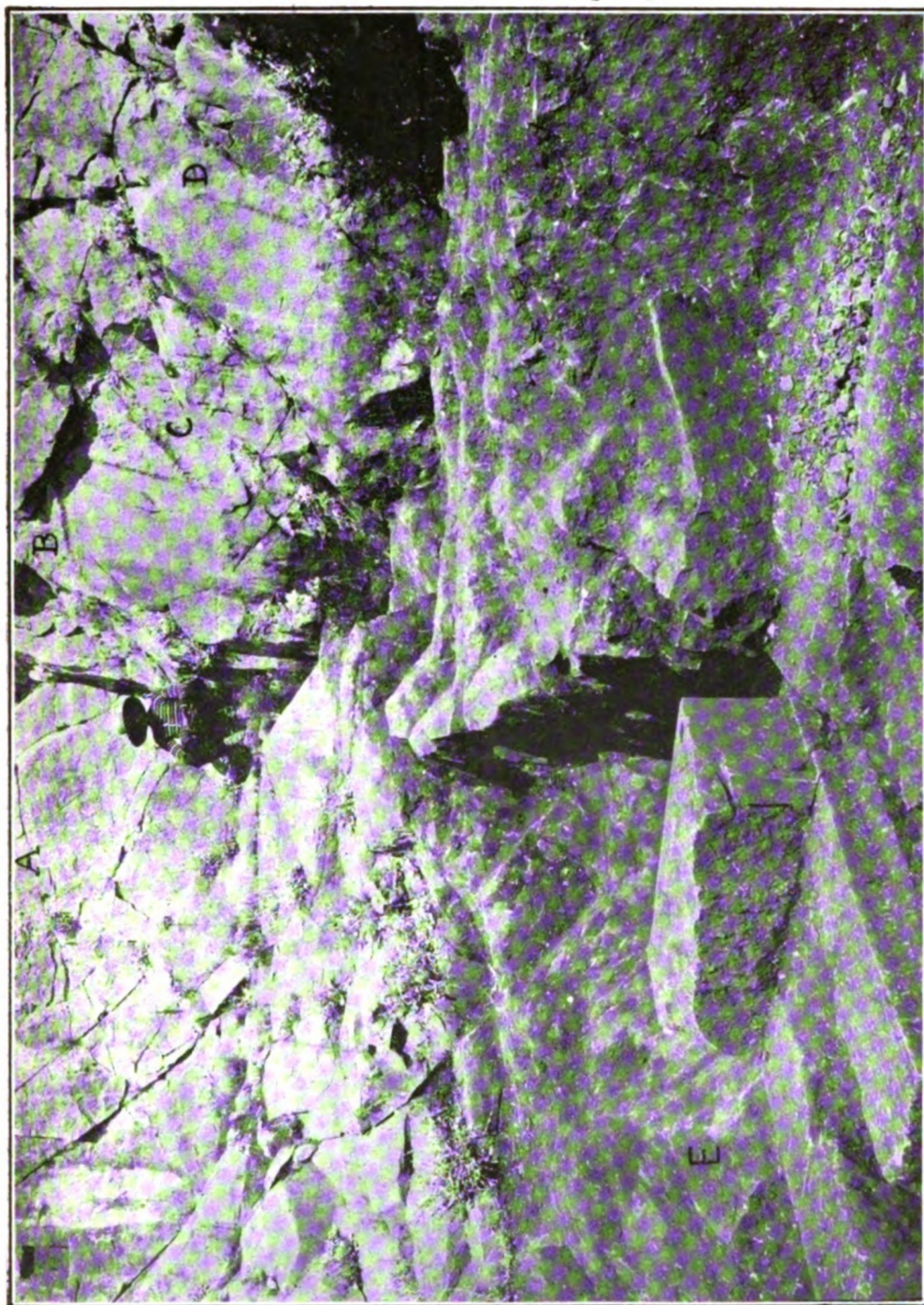
L'histoire des métaphysiques se rattache ainsi étroitement et essentiellement à l'histoire des religions ; elle est l'histoire des transformations que les idées religieuses et particulièrement celles des religions de salut ont subi pour s'adapter à des milieux différents ; elle est le prolongement, le dernier chapitre de l'histoire des religions.

Son étude doit être poursuivie par les mêmes méthodes, imprégnée du même esprit, constamment attachée à remonter des idées aux sources, dont ces idées sont l'élaboration symbolique et abstraite.

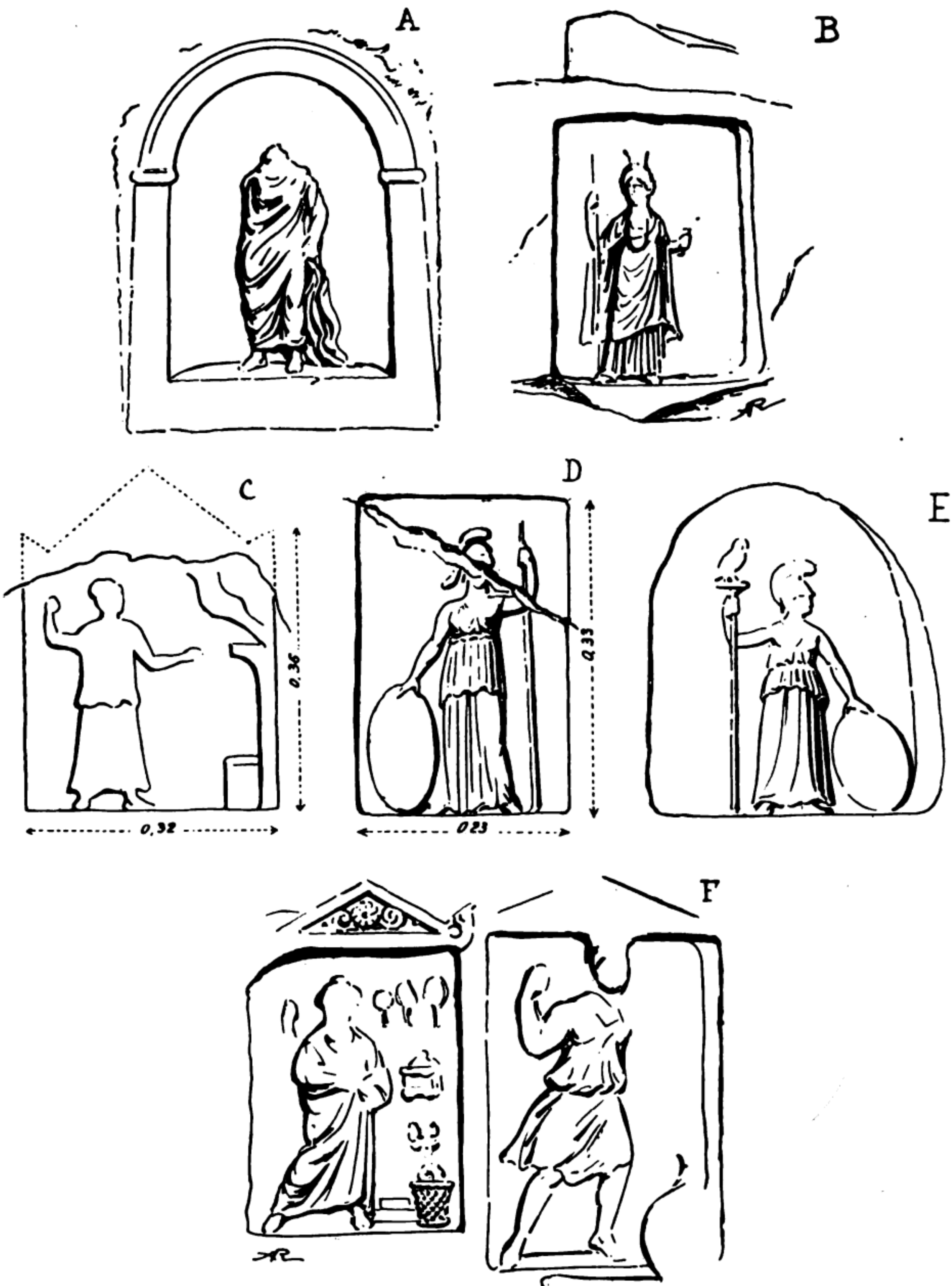
Les métaphysiques n'ont pas à être expliquées en elles-mêmes. Elles ne posent que de pseudo-problèmes, le plus souvent dénués de toute signification, qu'on ne résoud qu'en les supprimant. Elles ne prennent un sens que si on en retrace la genèse, si on les replace parmi les tendances et les conceptions religieuses, dont elles sont l'éternelle adaptation.

MM. Masson-Oursel, Choublier et Guignebert présentent quelques observations.

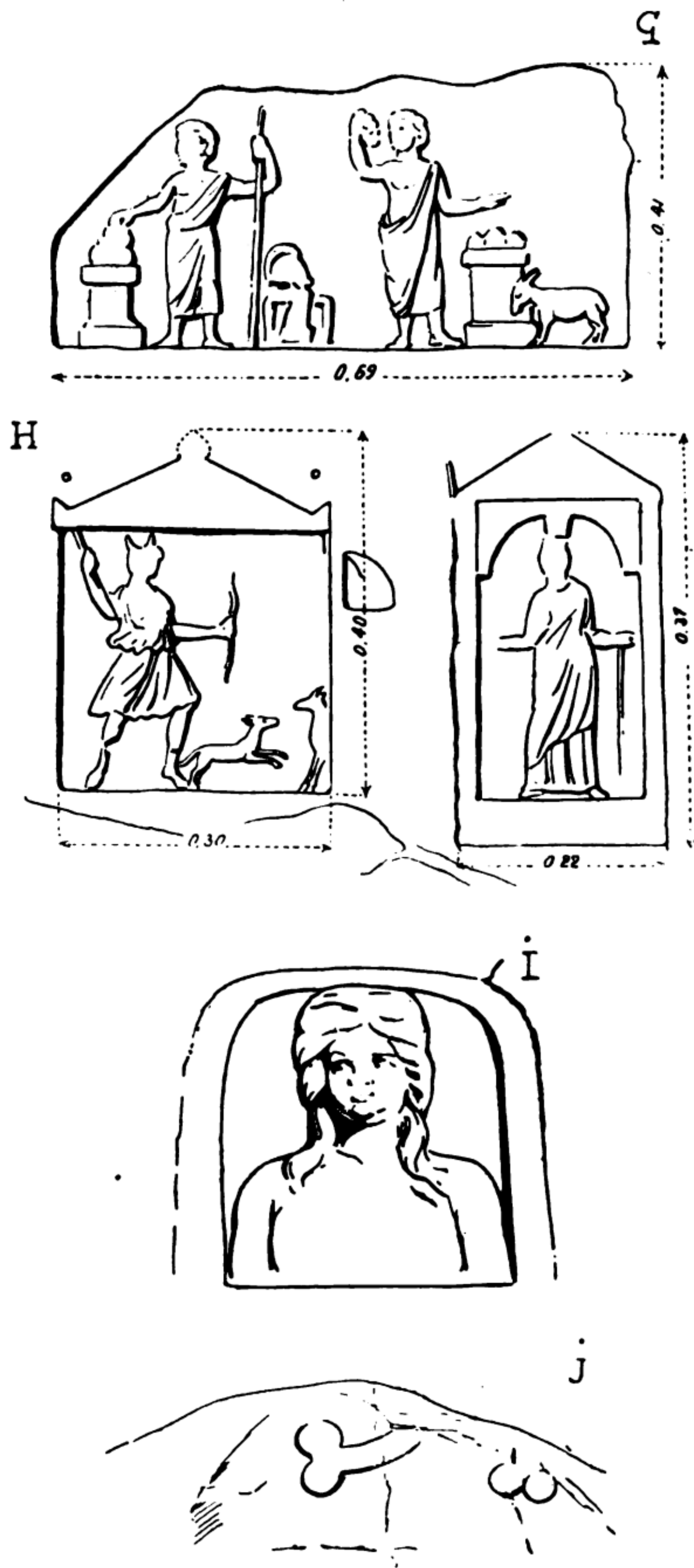
La séance est levée à 6 h. 35.



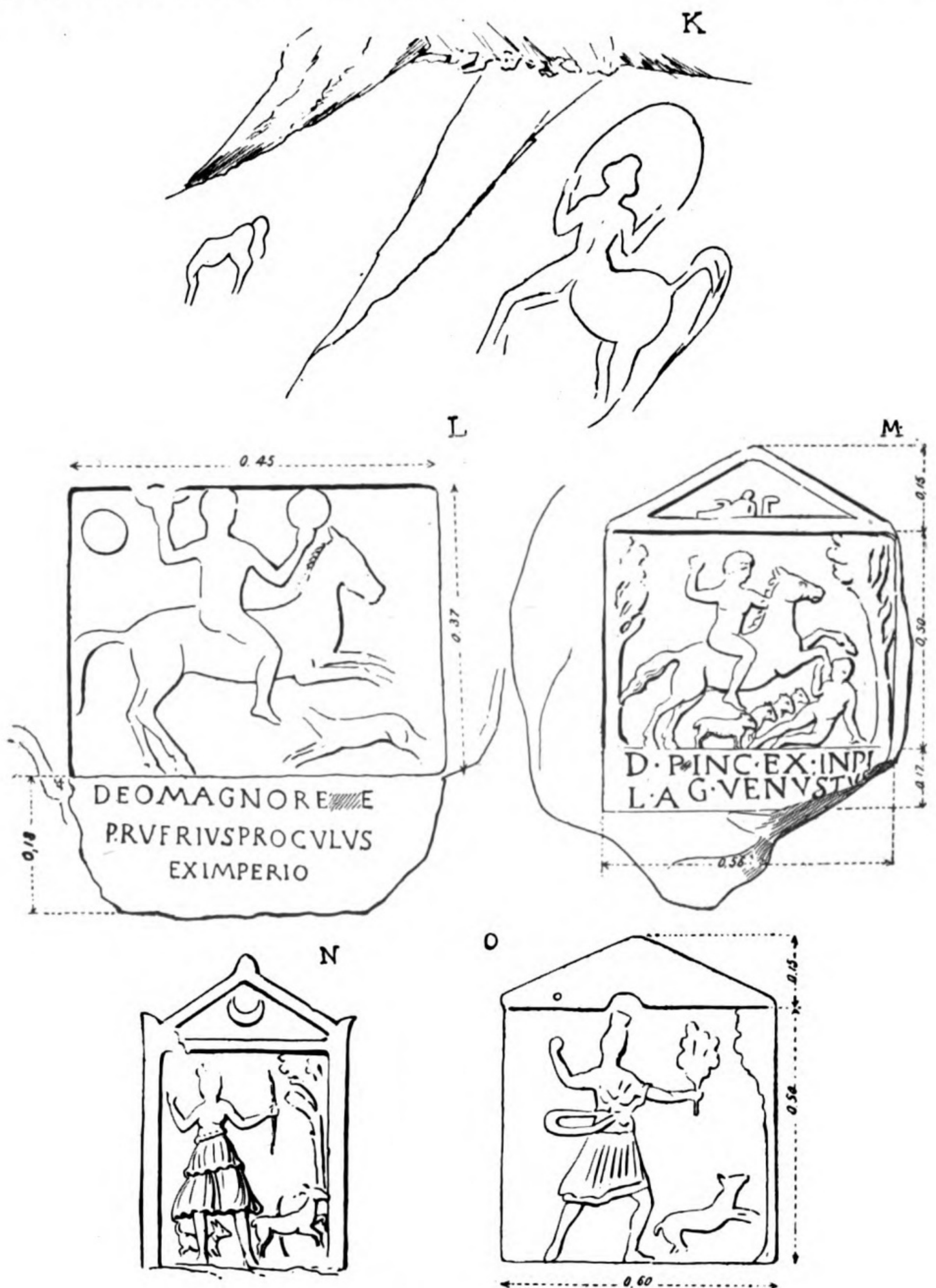
Un sanctuaire rupestre à Philippes (Macédoine) : A, dédicace à Jupiter ; B, inscription ; C, ex-voto à Artémis (pl. V. R) ;
D, liste de *cultores* ; E, autel.



Types de divinités des ex-voto rupestres (Philippe).



Ex-voto rupestres, à Philippes.



Ex-voto rupestres, à Philippes.



Ex-voto rupestres, à Philippes.



Ex-voto, inscription dédicatoire, à Philippes.

PERIODICALS

14 DAY USE
RETURN TO DESK FROM WHICH BORROWED
LOAN DEPT.

RENEWALS ONLY—TEL. NO. 642-3405

**This book is due on the last date stamped below, or
on the date to which renewed.
Renewed books are subject to immediate recall.**

DEC 2 1969 6 8

REC'D LD NOV 18 '69 -6PM

Due end of SUMMER Period
subject to recall after —

SEP 18 '71 7 9

REC'D LD SEP 1 71-10 AM 6 8

Due end of FALL Quarter
subject to recall after —

OCT 21 '71 5 1

RETURNED TO
'ANTHRO LIB.

OCT 8 1971

REC'D LD OCT 11 '71 -9 PM 5 4

REC CIRC MAR 25 1985

LD21A-60m-6,'69
(J9096s10)476-A-32

General Library
University of California
Berkeley
APR 21 1982

PERIODICALS

LIBRARY USE

GENERAL LIBRARY - U.C. BERKELEY



8000779601

BL3

533989

R4

v. 86

UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY

